MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80774-16

AUTHOR:
LEHMUSTO, HEIKKI

TITLE:
JUHANA VILHELM SNELLMAN

PLACE:
HELSINKI

DATE:
1923

Master Negative #

92-80774-16

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Lehmusto, Heikki

... Juhana Vilhelm Snellman ... ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa ... Helsingissä, Kustannusosakeyhtiö Otava, [1923]

184 p. 22½ cm.

At head of title: Heikki Lehmusto.

Bibliography: p. [180]-184.

Thesis, Helsingfors.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

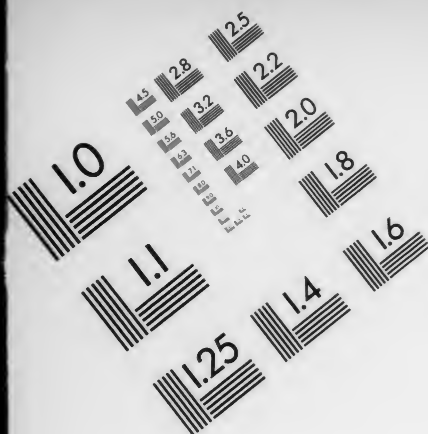
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

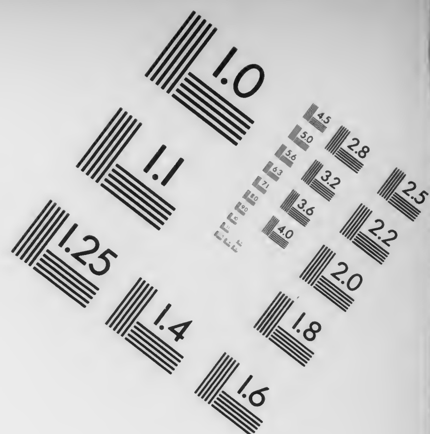
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 6.7-93 INITIALS mcj

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





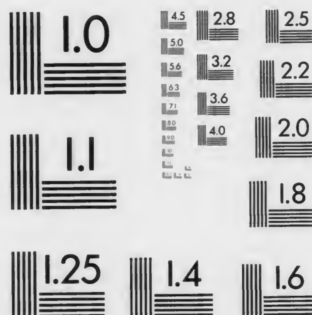


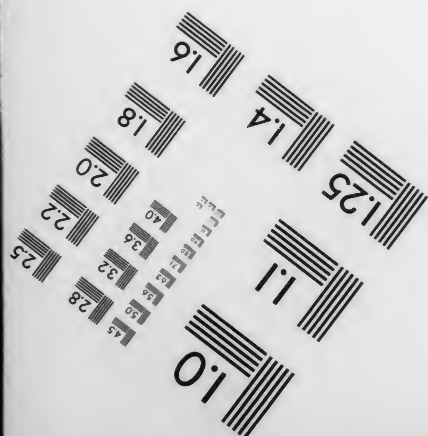
AIIM

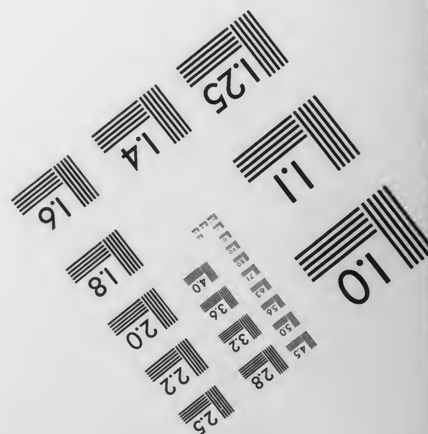
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

[illegible]

HEIKKI LEHMUSTO

JUHANA VILHELM SNELLMAN

JA HÄNEN ASEMANSA HEGELIN KOULUKUNNASSA

OTAVA



JUHANA VILHELM SNELLMAN
JA HÄNEN ASEMANSA HEGELIN
KOULUKUNNASSA

HEIKKI LEHMUSTO

JUHANA VILHELM SNELLMAN

JA HÄNEN ASEMANSA HEGELIN KOULUKUNNASSA

Esitetään Helsingin yliopiston Filosofisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi historiallis-kielitieteellisessä oppisalissa keskiviikkona maaliskuun 28 p. 1923 klo 12 päivällä.



HELSINGISSÄ
KUSTANNUSOSAKEYHTIÖ OTAVA

Tietosanakirja-Osakeyhtiön
Kirjapaino, Helsinki 1923

Syventyminen Hegeliin, hänen koulukuntaansa ja koko siihen aikaan, jota tämä kirjanen käsittelee, on vaatinut minulta useiden vuosien ankaraa ponnistelua, mutta antanut samalla myös runsaasti sisäistä iloa. Juhana Vilhelm Snellmanin osuus kummassakin, mutta varsinkin jälkimäisessä, on luonnollisesti ollut suhteellisesti suuri. On tuntunut suloiselta saada ikäänkuin lämmitellä saman tulen ääressä kuin hänen voimakas henkensä kerran, päästä lähelle niitä voimia ja aatteita, jotka koko silloista sivistynyttä maailmaa askarruttivat, aatteita, jotka myöskin hän itsellensä omisti.

Kun tämä kirjanen nyt vihdoinkin valmistuu, niin sattuu se onnelliseen aikaan. Suomi on ei ainoastaan sisäisesti, vaan myöskin ulkonaisesti itsenäinen. Suomi on nyt v a l t i o, mikä juuri oli Snellmanimme hartaimpia toiveita ja kauneimpia unelmia. Ja samalla moni muu hänen unelmansa on toteutunut, vaikkakin myös keskeneräistä on paljon. Näinä päivinä pystyttääkin Suomen kansa patsaan tuolle unelmien, aatteiden, järjen ja toiminnan miehelle. Tämän kirjaseni rivit tulkitkoot osaltansa myös samanaikaisesti sitä kiitollisuutta, jonka olemme hänen muistolleen velkaa.

Olen vakuutettu siitä, että tuskin mikään puoli Snellmanin elämäntyöstä on läheskään tyystin tutkittu vielä. Tämäkään tutkielma ei edes miltään osalta ole tyhjentävä eikä sellaiseksi pyrikään, sillä sen puitteisiin ei ole voitu

mahduttaa paljoa. Kuitenkin toivon useissa kohdin tuoneeni huomioon otettavaa lisävalaistusta niihin asioihin ja ongelmiin, jotka ovat olleet suurmiehemme harrastuksen kohteena.

Tämän tutkielmani olen valmistanut käyttäen pääasiallisesti niitä rikkaita apulähteitä, joita Helsingin Yliopiston kirjastossa ja Valtionkirjastossa Berlinissä (Preussische Staatsbibliothek) tämän aineen alalta on ollut tarjolla. Laajaan erikoiskirjallisuuteen olen tutustunut osaksi sen ohjauksen mukaan, minkä professori Arvi Grotenfelt, ainoa filosofian opettajani, minulle niin kernaasti ja auliisti on antanut. Tästä, samoinkuin häneltä saamastani filosofian opetuksesta sekä henkisistä herätteistä, lausun täten vilpittömän kiitokseni.

Helsingissä helmikuulla 1923.

Heikki Lehmusto.

Sisällys:

Johdanto.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) sulatteli filosofiseen järjestelmäänsä useiden edeltäjäinsä ajattelun saavutuksia. Varsinkin kuuluisalta *Immanuel Kantilta*, joka niin loistavasti aloitti tuon merkillisen, aina vuoden 1830:n paikkeille ulottuvan oppijärjestelmiä luovan ajan saksalaisessa filosofiassa, on Hegel saanut tuntuvia vaikutteita. Niinpä Kantin opettamat *ymmärryksen kategoriat* saattaa täydellä syyllä katsoa Hegelin filosofian lähtökohdaksi. Käsittäen ne koko olevaisen perustaksi johtui näet jälkimäinen tuohon rohkeaan väitteeseensä: *ajatteleminen ja oleminen ovat yhtä*, s. o. järki ja todellisuus ovat identtisiä.

Tuo väite ei tosin ollut uusi. Olivathan jo Platonin ideatkin käsitettävät olioiden luoviksi alkukuviksi; ja elealaiset jo opettivat yksistään puhtaan ajattelun voivan johtaa tuntemaan tosiolevaista ja totuutta sinänsä. Väittipä mainitun koulun varsinainen perustaja *Parmenides* (synt. 540 e. Kr.) samoin kuin Hegel, että ajatteleminen ja oleminen ovat yhtä. Hegel lausui sen kuitenkin paljon suuremmalla varmuudella, sillä hänellä oli tukenaan omasta mielestänsä pettämätön metodi. Noiden muinaisajan filosofien pitkälle menevä järkeily ja Kantin »kategoriat» olivat siis epäilemättä Hegelin järjestelmän pohjana. — Siinä tapauksessa, että olio, syy, suhde ynnä muut n. s. ymmärryksen peruskäsitteet voitaisiin todistaa ehdottomassa merkityksessä apriorisiksi eli *synnynnäisiksi*, saattaisi pyrkivä järkemme kenties päästä kokemuksen tuolla

puolla olevien perusteiden perille; mutta koska niitä saattaa sellaisiksi korkeintaan *olettaa*, astui jo Kant arveluttavasti harhaan, sitä enemmän, koska hän antoi ymmärrykselle osittaisen vallan kulkea havainnollisen perustan ulkopuolellekin. Hegel meni sitten paljon pitemmälle — lopullisesti suorastaan päinvastaiseen suuntaan kuin Kant oli tarkoittanut; hän kohotti näet älyn luonnon luojaksi, järjen koko olemiston iki-itsevaltiaaksi ja *ainoaksi todellisesti olevaksi*.

Mikä onkaan olioiden varsinainen olemus? Mikä on todellisuus? Hegel ei Kantin tavoin vastaa, että »olio sinänsä» jää meille *tuntemattomaksi*, vaan rohkeasti hän väittää: järjen luomat käsitteet, joissa mailmankehitys tapahtuu, eli — *järki* muodostaa olioiden olemuksen, ja todellisuus ei ole alallansa pysyvä substanssi, vaan subjekti, itsetajuinen järki; tarkemmin: *todellisuus on käsitteiden itsetoteutumista, hengen loogillista selviytymistä.*

Logiikassaan Hegel osoittaakin, kuinka käsitteet kehittyen toinen toisistansa muuttuvat toisiksi. Tässä käsitteiden ikuisessa itsekehityksessä syntyy säännöllisiä kolmijaksoisia sarjoja, esim. *oleminen — ei-oleminen — tuleminen.* Tällöin »oleminen» (das Sein) ei ole lepoa, vaan toimintaa; se on kehitysprosessi, jossa alkuperäinen oleminen ensin vaihtuu vastakohdakseen, käsitteeksi »ei-oleminen» (das Nichtsein l. das Nichts). Tämä negatsioni on tavallaan positiivistakin, sillä kun on määrätty sisältö. Ja sitten nämä vastakohdat jälleen yhtyvät kolmanneksi korkeammaksi käsitteeksi »tuleminen» l. »syntyminen» (das Werden), joka vuorostaan taas on lähtökohtana uudelle käsitekehitykselle. Ja näin jatkuu yhä rajattomasti käsitteiden dialektinen itsekehitys sisäisestä pakostaan.[1]) Siinä koko olemiston

[1]) Käsitteiden dialektinen kehityskulku olisi näin ollen mahdoton vain siinä tapauksessa, että vastakohdat olisivat identtisiä. — Vrt. *E. v. Hartmann*, Ueber die dialektische Methode, s. 108.

koossapitäjä, siinä todellisuus! Ei ole siis mitään irrallista oliota eikä irrallista tapahtumaa, vaan yhtenäistä aatosten aaltoilua ainoastaan. Ja ilman tällaista ikuista syntymis- ja kehittymisprosessia vallitsisikin täydellinen sisällyksettömyys, ei-olemisen tyhjyys. Todellisuus on siis käsitteiden loogillisessa itsekehityksessä, joka samalla on mailmantapahtumisen kehitys. Näin on *järki* ääretön mahti, todellisuuden varsinainen olemus. Silloin myös ajatteleminen ja oleminen ovat yhtä. Ja tällöinpä myös logiikka, ontologia ja metafysiikka lankeavat yhteen. — Tällainen on Hegelin dialektinen metodi, jota ilman hänen järjestelmänsä tuskin olisikaan voinut syntyä.[1])

Luodessaan järjestelmänsä Hegel aivan ilmeisesti pyrki siihen, ettei mitään olisi absoluuttisen eli ehdottoman hengen ulkopuolella, vaan siinä ja sen läpitunkemana. Mailmankehitys ei siis tapahdu Absoluutin eli Jumalan ulkopuolella, vaan *hänessä*. Kuitenkin Absoluutti itse on aina sama Absoluutti, sillä ikuisessa kehittymisprosessissa ilmenevä moninaisuus on jo alunpitäen ollut olemassa siemenenä; vastakohtien luomisessa ja sovittamisessa tulee vain näkyviin olevaisessa *piilevä suuren suuri rikkaus.* Siis, vaikkakin rajattomasti dialektinen ollen, pysyy Absoluutti kuitenkin ikuisesti identtisenä itsensä kanssa. Näin on mailmankaikkeus yhtä kuin jumalallinen kokonaisuus eli jumalallinen mailmanaate eli lyhyesti — järki. Ja tällaiselle monistis-panteistiselle filosofialle sopii silloin mainiosti muutamain tutkijain sille antama nimi *panlogismi*.

Hegelin mukaan on siis mailman perustana järki,

[1]) Toiset tutkijat tosin pitävät dialektista metodia ja Hegelin järjestelmää erillisinä. Muutamat taas katsovat järjestelmän johtaneen metodiin, mikä tapahtui siten, että Hegel asetti filosofian päämääräksi subjektin ja objektin eli ajattelemisen ja olemisen identtisyyden todistamisen. — Kts. esim. *R. W. Wilcocks*, Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes, ss. 14, 81.

ja mailman tarkoitus on, että *järjellisyys toteutuisi* siinä. Järki esiintyy kaikkialla yleisenä prinsiippinä, ideana (die Idee) eli aatteena. Niinpä jo elimettömässä luonnossa, joka sekään ei suinkaan ole kuollutta, vaan ikuisen syntymisprosessin alainen, järki on luonnonlakina olemassa. Mikään ei tapahdu satunnaisesti, vaan järkähtämättömien lakien mukaan, sillä kaikkialla vallitsee järki, jota ei mikään ei-järjellinen ja ei-todellinen voi rajoittaa.[1]) Elimellisessä luonnossa — kasvi- ja eläinmailmassa — järki eli idea on jo korkeammalla kehitysasteella; mutta kuitenkin vasta *ihmisessä* se saavuttaa vapauden ja oikean todellisuuden *henkenä.* Niinkauan kuin järki ei ole tietoinen siitä, *mitä* se on, kuuluu se henkeen vain yleisesti. Mutta tällaisesta *»itsessäänolostansa»* (an-sich-Sein) se kehittyykin edelleen itseänsä tajuavaksi hengeksi, ollen tällöin *»subjektiivisena henkenä»* yksityisesti tietoinen henki, s. o. elävissä ihmisyksilöissä olevan elämän *»itselleenolona»* (für-sich-Sein). Henkenä ihminen silloin kykenee ajattelemaan ja harkitsemaan. Ollen itsetietoinen hän tuntee asemansa ja tietää toimia järkevästi. Sitten järki eli aate on vielä korkeammassa muodossaan *»objektiivisena henkenä»* yhteiskunnassa. Sellaisena se nim. esiintyy perheen, yhteiskunnan ja valtion jäsenten siveellisissä tavoissa eli *yhteishengessä,* joka ohjaa yksilöiden toimintaa. Näin on jumalallinen mailmanaate muodostunut objektiiviseksi todellisuudeksi, kun nimittäin henki itsetajuavana henkenä historiassa on saavuttanut toteutumisensa; *kansanhenkenä* (der Volksgeist) ja varsinkin *mailmanhenkenä* (der Weltgeist) se on silloin tajuavaa tietämistä omasta olemuksestaan. Ja *»absoluuttisessa hengessä»* eli Jumalassa kehitys vihdoin saavuttaa määränsä, aate löytää itsensä. Sellaisena se tajutaan *taiteessa, uskonnossa* ja varsinkin *tieteessä* eli *filosofiassa.* »Tieteen elämä on Absoluutin oma elämä.» Tällaisten asteiden kautta tulee sekä yksilöjen tietoisuuden että ihmiskunnan hengen kulkea, voidakseen kohoutua absoluuttisen tietämisen kannalle. Kehitys tapahtuu enimmäkseen hitaasti, ja ihmiskunta, kuten yksilökin, ottaa silloin tällöin takaaskeleitakin, mutta kulkee sentään eteenpäin.

[1]) Vrt. *Eduard von Hartmann,* Geschichte der Metaphysik, II, 214.

Hegelin järjestelmä myöntää luonnolle ylipäänsä vain toisarvoisen, jopa negatiivisen eli kielteisen merkityksen. Se on korkeintaan idean heijastustu, aatteen ilmausta ja — tästä luopumista. Mutta tällainenkin aste on välttämättömyys. Todellisuus on olemukseltaan henkistä. Ja nimenomaan tästä näkökulmasta Hegel kaikkea katselee, sovelluttaen sen m. m. *esteettisiin* kysymyksiin: todellinen kauneus on hengen eli idean ilmausta. Epätodellistakin on mailmassa olemassa, mikäli ei ole kohottu todellisuuteen. Luonnon ylimmällä asteella vasta valmistetaankin hengen synty . . . Henki tunnetaan helposti vastakohdastaan, aineesta, joka on alistettu. Hengen olemus on *vapaus*[1]); se kehittyykin omassa elementissään; se on omaa tekoaan, sillä sen kehitys tapahtuu käsitteissä, jotka muodostavat olioiden olemuksen, aatteessa, ideaalisessa järjenmailmassa, joka samalla on reaalista eli todellista yksistään. Niinpä hengen eli järjen korkein aste Absoluutti on *juuri siksi* todellinen, että se on *ideana* olemassa.

Koska Jumala, järki eli aate on iankaikkisesti itseensä palaava prosessi eli kehityskulku, kaikki itseensä sulkeva rakkaus, niin mistäpä ja miksi oikeastaan kärsimykset ja paha? Hegel vastaa: elämä tuntuu tosin ristiriitai-

[1]) Vrt. esim.: »Die Materie hat ihre Substanz ausser ihr; der Geist ist das *bei-sich-selbst-Seyn.* Diess eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht seyn ohne ein Aeusseres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin.» — *Hegel's Werke,* Bd. IX, 21.

selta, mutta tuo »ristiriitaisuus» kuuluu välttämättömyytenä dialektiseen järkeen, joten vaikertelu on aiheetonta ja joutavaa. Näin on kaikki kokonaista, ehyttä ja kaunista. *Haym* kutsuukin Hegelin merkillistä järjestelmää tajuamisen taideteokseksi (ein Kunstwerk des Erkennens)[1]), sillä se ei tahdo olemisen ja tietämisen mailmaa kriitillisesti eritellä vaan kokoaa sen kauniin kokonaisen ykseydeksi. Se pyrkii sovittamaan ja tasoittamaan; se on universumin esittämistä kauniina, elävänä mailmankaikkeutena. Se näyttää, kuinka mailmassa kokonaisena kaikki osat liittyvät sopusointuiseen järjestykseen. Se tahtoo osoittaa, että kokonaisuus on elämän ääretön kaikkeus.

Hengen korkein aste, *absoluuttinen henki*, äärellisen ja äärettömän yhteys, tajutaan — kuten jo mainittiin — taiteessa, uskonnossa ja filosofiassa. Uskonnoista korkein on *kristinusko*. Se on absoluuttinen uskonto, sillä juuri tämän yksinkertainen, syvin sisältö on jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhteydessä, Jumalan ihmiseksitulemisessa.[2]) Kristillinen Jumala onkin katsottava ihmiseksi enemmän kuin esim. kreikkalaisen taideuskonnon jumalat; Kristus, ollen paljon enemmän ihminen, eli ja kuoli, mikä on äärettömästi inhimillisempää kuin kreikkalaisen kauneuden ihminen.[3]) Kun puhutaan ihmisestä, joka on Jumala, ja Jumalasta, joka on ihminen, niin Hegel varoittaa kuitenkin käsittämästä tätä yhteyttä väärin, pintapuolisesti, ikäänkuin Jumala olisi ihminen ja ihminen samoin Jumala, vaan *ihminen on Jumala vain sikäli, mikäli*

[1]) Kts. *Haym*, Hegel und seine Zeit, s. 96.

[2]) Vrt. esim.: »Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder dass es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion.» — *Hegel's Werke*, Bd. II, 569.

[3]) *Hegel's Werke*, Bd. *IX*, 258.

hän henkensä luonnollisuuden ja äärellisyyden kumoaa ja Jumalaksi kohoutuu.[1]) Ihminen on vain »Moment der göttlichen Idee». Ja Kristuksen henki täyttää *todellisesti* ihmissydämen, joten Kristus ei ole ainoastaan historialliseksi henkilöksi katsottava, vaan ihmisellä on häneen *välitön suhde hengessä.*[2]) Siitä huolimatta Hegel näkee tässä jumalihmisessä niinkuin koko Jumalan kolmiyhteydessä, *aatteen dialektista kehitystä*, itsetajuiseksi tulemista. Jumala on puhtaassa spekulatiivisessa *tietämisessä* ja vain sitä; ja tämä spekulatiivinen tietäminen on absoluuttisen uskonnon tietämistä. Kristinuskon dogmit ovat näin ollen monissa kohdin *kuvaannollisesti* käsitettävät, esim. jo mainitut kolminaisuusoppi ja Jumalan ihmiseksituleminen sekä sen yhteydessä syntien sovitusoppi; syntiinlankeemus itse on ikuisen dialektisen totuuden sisältävä *myytti* eli *taru*.

Hegel saa tällä tavoin järjestelmässään kristinuskon uskonnon korkeimpana asteena ihmeen sopusointuisesti soveltumaan edustamaansa »todelliseen filosofiaan». Kummatkin ovat sisältönsä puolesta identtisiä ja eroavat toisistaan ainoastaan muotonsa puolesta; edellisessä totuus esiintyy mielikuvituksen ja tunteen hämärässä haahmossa, jälkimäisessä taas järjen kirkastamana. Mutta kuitenkin merkitsi tämä filosofian voittoa itse asiassa, sillä uskontohan on näin ollen *puuttuvaa tietoa*, absoluuttisen tietämisen »alempi aste», jotavastoin filosofia — Absoluutin oma elämä — on hengen todellista tietämistä itsestään.[3]) Hegel olikin vakuutettu siitä, että filosofian avulla on muodostuva vielä uusi, tavallaan korkeampi

[1]) Sama teos, s. 335.

[2]) » » » 417.

[3]) *Hegel's Werke*, Bd. II, 606: »Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist, aber diese allein ist sein wahres Wissen von ihm selbst.»

uskonto, johon rajaton tuska vastakohtineen sisältyy, mutta siinä myös kirkastuu.[1])

Hegel mahduttaa järjestelmäänsä kaiken. Se ulottuu, niinkuin olemme nähneet, yhteiskunnallisiin ja valtiollisiin kysymyksiinkin, sillä järjen eli aatteen huomattavana kehitysasteenahan on *objektiivinen henki*, joka elää perheen, yhteiskunnan ja valtion jäsenten siveellisissä tavoissa eli yhteishengessä, joka ohjaa yksilöiden toimintaa. Siis yhteiskunnallisissa laitoksissa, ihmiskunnan historian muodostumissa, toteutuu jumalallinen mailmanaate, mailmanjärki. Tuo ikuinen henki elää ja vaikuttaa eritoten »*kansanhenkenä*» valtioissa, jotka syntyvät ja tehtävänsä suoritettuaan katoavat. Tilalle tulee toisia, voimakkaampia valtioita, joihin *mailmanhenki* muuttaa asumaan. Mailmanhistoria tapahtuu näin ollen *henkisellä pohjalla*. Sen kulku on järjellistä ja tarkoituksenmukaista; se on *edistystä vapauden tietoisuudessa*, hengen tulemista tietoiseksi siitä, mitä se itsessään merkitsee. Näin sulavat järjellisyys ja vapaus yhteen.

Siveelliseltä mailmalta — valtiolta — tarkkaan ottaen puuttuu kuitenkin onni saada olla järkeä, huomauttaa Hegel »*Philosophie des Rechts*»-teoksensa esipuheessa.[2]) Sillä ajatus on vasta mailmanprosessin viimeinen tuote: kun mietiskely herää, merkitsee se historiallisen elon päättymistä. Mutta perheessä, yhdyskunnissa ja valtioissa yksilöllisyys joutuu pitkäaikaiseen kasvatukseen, voidakseen tulla sopusointuiseksi *yleisen tarkoituksen* kanssa. Ja ainoastaan niissä oikeus ja moraali menestyvät, sillä vain siveellisissä yhdyskunnissa hyvä löytää pysyvän olemassaolonsa. Siveellisessä mailmassa siveelli-

[1]) Kts. *Arthur Drews*, Hegels Religionsphilosophie. Historische Einführung, s. LXIV.

[2]) *Hegel's Werke*, Bd. VIII, 8.

set vallat järjestelevät yksilön elämää, ja vasta siveellisyydessä yksilö löytää vapautensa. Hänen oman tahtonsa tilalle on silloin tullut *tapa* ja sen mukana *velvollisuudentunto*. Suurten henkilöiden tahto on kylläkin usein samalla myös mailmanhengen tahto, joten yksityinen ja yleinen yhtyvät. Mutta yleensä yksilön ei sovi ryhtyä vallitsevia kehitysmuotoja arvostelemaan, sillä ne ovat järjellisiä ja jumalallisen mailmanaatteen toteutumisen välttämättömiä väliasteita. Yksityisellä henkilöllä ei ole oikeuden varmaa mittapuuta; vasta perheessä ja korkeammissa yhteiskunnallisissa laitoksissa vallitsevissa yhteisissä tavoissa ja laeissa, yhteis- ja varsinkin kansan- l. kansallishengessä ovat toiminnan säännöt löydettävissä, varmempi tietoisuus oikeasta ja hyvästä haettavissa. Näin ollen yksilön tulee alistua toimimaan yhteishengen mukaisesti; silloin hän myös tuntee olevansa *todellisesti vapaa*, sillä »järjellinen on todellista ja todellinen on järjellistä.»

Siveellisistä yhdyskunnista Hegel pitää tärkeimpänä *valtiota*, jota hän nimittää »siveellisen kokonaisuuden ja patriarkaalisuuden korkeimmaksi muodostukseksi.» Siinä yhtyvät perheen ja kansalaisyhdyskunnan olemus korkeammaksi ykseydeksi. Siinä ovat yhtyneinä myös subjektiivinen ja objektiivinen tahto, joten ihminen omasta tahdostaan löytää siveellisyyden ja oikeuden, jotka eivät ole satunnaisia, vaan jumalallisia ja järkeviä. Järkevä taas on välttämätöntä, ja *ihminen on vapaa seuratessaan järkevää*.[1]) Tällaisen järjenmukaisen vapau-

[1]) Vrt. esim. »*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*» (1827), siv. 462: »Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objectiven Geistes, nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität, als ihre Einheit, sondern des subjectiven und objectiven Geistes selbst. Sie ist nämlich die *Freiheit* als der *allgemeine* vernünftige Wille, wie er in dem reinen *Gedanken* der einzelnen Subjectivität, sein Wissen von sich und die Gesinnung, so wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat, — die selbstbewusste *Freiheit* zur *Natur* geworden.»

den pohjalle on perustettu valtio, jossa »korkein oikeus» ja »korkein velvollisuus» yhtyvät.[1])

Historian filosofiassaan Hegel runollisesti kuvailee, mikä milloinkin on ollut mailmaa hallitseva kansa ja missä milloinkin on ollut mailmanhengen kotimaa. Idästä länteen, kuten aurinko, kulkee historian kehitys, ollen sellaisena hengen suurin päivätyö. Neljäntenä ajankohtana hän mainitsee *germanilaisen* ajan ja antaa sille mainesanan — *hengen todellisuuden tietäminen*. Itämaisessa mailmassa vapaus oli vaillinainen. Kreikkalaiset vasta kehittivät itsetietoisen vapauden prinsiipin. Kolmannen ajankohdan muodostaa roomalainen mailmanvalta. Germanilainen henki on uuden mailman henki, joka vapauden rajattomana itsemääräämisenä pyrkii toteuttamaan *absoluuttista totuutta*. Näin on mailmanhistoria vapauden tietoisuuden asteittaista kehityskulkua. *Hengen tietoisuutta vapaudestaan*, olemuksensa täydellistä tuntemista, voi siis pitää mailman *»lopputarkoituksena»*.

Tällainen on Hegelin filosofinen järjestelmä. Individualismia vierovana ja universalistista katsantokantaa suosivana se on harvinaisen suurisuuntainen ja ehyt.[2]) Mitä raskaimmat uhrit se vaatii kannettavaksi kokonaisuuden alttarille, mutta päästää yksilön myös osalliseksi kokonaisuuden siunauksesta. Se näyttää meille elämän ihanuuden kammottavassa suuruudessaan. Mutta kaiken kokemuksen ja havainnon hylkäävänä, pelkkään sisäiseen näkemykseen ja oman sisältönsä luovaan järkeen luotta-

[1]) Vrt. *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, II, 132.

[2]) Ristiriitaisuuksia siinäkin sentään on, minkä tulemme vielä läheisesti näkemään. Ovatpa muutamat nykyaikaiset tutkijat erikoisesti huomauttaneet esim. siitä, että Hegelin järjestelmässä uskonto ja siveellinen elämä liian tarkoin erotetaan toisistaan: edellinen luetaan absoluuttiseen, jälkimäinen objektiiviseen henkeen. Ja kuitenkin toiselta puolen Hegel tunnustaa, että uskonto on valtion perusta, joten täytynee myöntää siveellisyyden sisältyvän myöskin uskontoon.

vana on se kuitenkin liiaksi rohkea oppi. Äärimmäisyyksiin menevänä se merkitsi kriitillisen filosofian takatalvea. Filosofeeraava ihmiskunta kompastui taas vanhaan kuoppaan, jonka reunalle jo oli noustu.[1]) Tuo »lankeemus» olikin Hegelille ja koko silloiselle mietiskelevälle mailmalle aivan luonnollista, joten sen kritiikitöntä hurmaantumista saattaa helposti ymmärtää. Mutta koska koko spekulatiivinen idealismi, jonka täydellisimpänä muodostuksena Hegelin filosofiaa täytyy pitää, perustuu suureksi osaksi erehdyksiin, ei myöhempi tutkimus enää pitkiin aikoihin ole voinut myöntää sille ehdottoman pätevyyden tunnustusta. Arvattavasti vastaisuudessakin yhä uudestaan ja uudestaan tullaan esittämään samanlaisia väitteitä kuin Hegel ynnä muut spekulatiiviset idealistit, koskapa ihmishenki yhäti on valmis lapsellisesti iloitsemaan järkensä saavutuksista, luulotellen niitä pettämättömiksi. Mutta elleivät perusteet samalla ole paisuneet painavammiksi, niin ei yhä kriitillisemmäksi käyvä tiede saata ottaa niitä huomioon lainkaan.

Varsin kuvaavasti lausuu Hegelin oppilas *C. L. Michelet* v. 1842 Berlinissä pitämissään luennoissa, jotka kohta ilmestyivät painosta kirjana: *»Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie»*, että uudemman saksalaisen filosofian kehityshistoria liittyy yksistään nimiin: *Kant*, *Fichte*, *Schelling* ja *Hegel*.[2]) Spekulatiivinen idealismi vallitsi siis ylivoimaisesti Saksan oppineessa piirissä

[1]) On kuitenkin ero Hegelin tietoteoreettisen katsantokannan ja sen dogmatismin välillä, joka vallitsi ennen Kantia. Hegelin kanta on joka tapauksessa ikäänkuin tietoteoreettisesti perustettu ja sitä on juuri siitä syystä pidettävä tuon kysymyksen vastauksena. — Vrt. *R. W. Wilcocks*, Zur Erkenntnistheorie Hegels, s. 2.

[2]) *C. L. Michelet*, Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. — Berlin 1843. (Johdannon alussa).

Kantin jälkeisenä aikana. Silloista filosofeeraavaa maailmaa hurmasi ajatus: »kaikki on hengen tuotetta.» Spekulatiivisia idealisteja olivat näet *J. G. Fichte*, *Schelling* ynnä monet muut. Vieläpä kokemusperäiseen, realistiseen *Herbartiinkin*, jota yleensä pidettiin spekulatiivisen idealismin etevimpänä vastustajana, oli ikäänkuin »tarttunut» halu puhtaan ajattelun avulla ratkaista filosofisia ongelmia, joten hänkin — tahtomattaan aivan — joutui myöntämään järjelle luovan yliherruuden. Muutamain varsin harvain hyökkäily ei voinut ajan spekulatiivista suuntaa muuttaa. Järkeilevä henki isännöi täydellisesti ja luonnollisesti juuri Hegelin järeä, kaikkein kokonaisin järjestelmä niitti suurinta kunniaa. Tämän rinnalla ei Schellingin identtisyysoppi, enempää kuin jo manalle menneen Fichtenkään filosofia, paljoa merkinnyt, puhumattakaan sitten spekulatiivista idealismia vastustavien filosofien *Schleiermacherin* ja *Schopenhauerin* ynnä muiden opeista. Ainoastaan Schwabenissa on selvästi huomattavissa Hegelin ja Schleiermacherin uskonnonfilosofian »hedelmöittävää ja toisiaan täydentävää rinnakkaisvirtausta», jotavastoin Pohjois-Saksan teologit pitivät niitä jo toistensa selvinä vastakohtina. Ja jäipä Schopenhauerkin tällöin syvällisestä filosofiastaan huolimatta vain yksinäiseksi ajattelijaksi, milteipä tuntemattomaksikin aina vuoden 1850:n paikkeille saakka, jolloin Hegelin tähti jo vähitellen läheni laskuaan. Ainoastaan Schellingin filosofian kanssa oli Hegelin järjestelmällä todellista kamppailua. Kehityksensä alkupuolella saattoi kummankin filosofia kutakuinkin sovussa kulkea samoja uomia. Tiet haaraantuivat sitten. Schelling, vaikkakin spekulatiivinen idealisti, ei hyväksynyt enää Hegelin abstraktista käsiterakennelmaa; jälkimäinen taas piti edellisen oppia puolitiehen pysähtyvänä ja kohosi itse johdonmukaisesti abstraktsionin huipuille. Tämä rohkea nousu viehätti vähitellen niitäkin, jotka aluksi

olivat samaa mieltä Schellingin kanssa. Schellingiläisistä tuli hegeliläisiä. Näin vei väkevämpi voiton ja oli pitkän aikaa kieltämätön itsevaltias.

Suuret opettajat ja mahtavat oppijärjestelmät eivät kuole koskaan. Näin on myös laita Hegelin ja hänen systeeminsä. Vaikka tiede nykyisellä asteellaan todistaakin hänen perustaneen väitteensä juoksevalle hiekalle, niin samalla se sentään myöntää hänen osuneen monessa kohden oikeaankin. Sitä paremmalla syyllä hänen henkensä saavutukset ovat nykypäivienkin tutkijain mielenkiinnon esineenä.

I. Hegelin koulukunta.

1. *Uskonnollis-metafyysilliset kysymykset.*

Vuodesta 1818 alkaen oli Hegel filosofian professorina Berlinissä. Jo aiemminkin hän oli hankkinut opilleen kannattajia ja ihailijoita. Mutta varsinkin Berlinissä hän yhä ehyemmäksi kiteytyneellä järjestelmällään sekä voimakashenkisellä, raikassisältöisellä persoonallisuudellaan kykeni keräämään ympärilleen erittäin huomattavan ystävä- ja oppilasjoukon.[1] Koulukunta laajeni sitten tavattoman voimakkaasti, saavuttaen loistokohtansa 1830:n paikkeilla. Mutta silloinpa tapahtui myös odottamatonta: syksyllä 1831 kolera yht'äkkiä tempasi tuonen tuville mainehikkaan mestarin, ja koulukunnan kehityksen uusi vaihekausi alkoi.

Koulukunnan vanhempaan polveen kuuluivat m. m. seuraavat, tieteen eri aloilla huomatuiksi tulleet oppineet: *Bachmann*[2]), *Daub*[3]), *Gabler*[4]), *Göschel*[5]), *Marheineke*[6]),

---

1) Koulukunta suureni osaksi myös siitä syystä, että Preussin hallitus — varsinkin ministeri v. *Altenstein* — suosi Hegelin kannattajia.

2) Hegelin vielä vaikuttaessa Jenassa kuului jo nuori oppinut *Karl Friedrich Bachmann* (1785—1855) hänen ihailijoihinsa. Bachmann (v:sta 1812 valtio- ja siveysopin professorina) liittyi useassa kohden Hegeliin, mutta kääntyi kuitenkin myöhemmin vastustajaksi, kirjoittaen m. m. teoksen: »*Anti-Hegel*» (v. 1835).

3) Syvämietteinen prof. *Karl Daub* (1765—1836) oli ensimäinen jumaluusoppinut, joka suopeasti arvosteli Hegelin filosofiaa. (Vrt. *J. E. Erdmann*, Versuch einer wissensch. Darstellung der Geschichte

Carove, Hinrichs[7]), *von Henning, Gans*[8]), *Michelet*[9]), *Hotho, Rötscher, Rosenkranz*[10]), *Erdmann*[11]) *ja Mussmann*. Siinä oli ammattifilosofeja, teologeja, juristeja, kaunotieteilijöitä, historioitsijoita y. m. kirjava joukko. Kaikkia heitä elähytti usko mestarin oppiin lopullisena totuutena, ja tehdäkseen sen tunnetuksi he panivat parhaansa. V. 1827 oli Hegel perustanut erittäin laajan, kaikkia tieteen aloja käsittelevän aikakauskirjan: »*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» (Aikakauskirja tieteellistä kri-

der neuern Philosophie, III, 2, s. 707.) Daub oli Hegelin Heidelbergissäoloajan (1816—18) ensimäinen, vanhin ja terävin oppilas. Oltuaan alussa Kantin kritisismin kannalla sekä sittemmin Schellingin vaikutuksen alaisena kirjoitti ja esitti Daub lopulta selvästi Hegelin henkeen.

[4]) *Georg Andreas Gabler* (1786—1853) oli myös jo Jenan ajoilta mestarin kannattaja ja oppilas. Teoksessaan: »*Lehrbuch der philosoph. Propädeutik*» (1827) hän pyrki kansantajuistuttamaan Hegelin filosofiaa. Hän esiintyi systeemin täydellisenä kannattajana ja todisteli kirjassaan: »*De verae philosophiae erga religionem christianam pietate*» (1836), että se täydellisesti sopii yhteen kristinuskon dogmien kanssa. V. 1835 Gabler sai Berlinissä vastaanottaa aiemmin Hegelin hallussa olleen professorin viran.

[5]) *Carl Friedrich Göschel* (1781—1861) oli oikeusneuvoksena Naumburgissa 1818—34; kutsuttiin v. 1834 Berliniin preussiläiseen oikeusministeristöön järjestelemään kirkollisia kysymyksiä. Olematta Hegelin varsinainen oppilas oli hän jo varhain uutterasti tutkiskellut tämän filosofiaa ja liittyi lämpimästi kannattamaan sitä. Vaikk'ei oikeastaan ollutkaan jumaluusoppinut, joutui hän, niinkuin vielä tulemme näkemään, ratkaisevasti vaikuttamaan Hegelin filosofian ja teologian välisen ristiriidan selvittämiseen.

[6]) *Ph. C. Marheineke* (1780—1846), jumaluusopin prof. Heidelbergissä ja Berlinissä, päästyään Schellingin filosofian lumoista vapaaksi liittyi — suureksi osaksi Daubin vaikutuksesta — dogmatiikkansa toisessa painoksessa v. 1827 mitä lujimmin Hegelin systeemiin ja luennoi sittemmin siinä hengessä, ollen alussa erittäin vanhoillisella kannalla.

[7]) *H. F. V. Hinrichs* (1794—1861) kuunteli Hegeliä jo Jenassa ja Heidelbergissä. Hän oli ensimäinen oppilas, joka koetti yliopiston opettajana luennoillaan levittää mestarin oppia. Ollen Hegelin järjestelmän kaikkein tiukimpia kannattajia kirjoitteli hän myöskin uskonnollisia ja valtiollisia kirjoituksia Hegelin henkeen, esim. teok-

tiikkiä varten) eli — niinkuin sitä tavallisesti kutsuttiin — »Berliner Jahrbücher». Varsinkin juuri tässä omassa aikakauskirjassa pohdittiin filosofisia kysymyksiä mestarin aatteiden mukaisesti. Monet etevät filosofiset kirjailijat kirjoittivat siihen. Sitä toimitettiin huolellisesti, joten sen merkitys ja vaikutusvoima kasvoi. »Berliner Jahrbücheriä» totuttiinkin yleensä pitämään hegeliläisyyden päävartiana, joka väärentämättömästi opetti absoluuttista tietämistä ja edusti tosihegeliläisyyttä. Vähitellen olot kuitenkin muuttuivat, sillä hegeliaanien

set: »*Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*», johon itse Hegel kirjoitti esipuheen, ja »*Die Könige*» (1852), jossa tekijän sympatiat ovat senaikuisten kuningaskunta-muodostumien puolella.

[8]) *Ed. Gans* (1798—1839), oikeustieteen prof. Berlinin yliopistossa, ensimäisenä sovellutti Hegelin perusaatteita puhtaasti lainopillisiin aineisiin. Luennoillaan hän huomattavasti edisti systeemin leviämistä ja kehitti mestarin oppia edelleen.

[9]) *Carl Ludwig Michelet* (1801—1894), »Hegelin uskollisin oppilas», ryhtyi oikeustutkinnon suoritettuaan tutkiskelemaan filosofiaa; v:sta 1829 alkaen ylim. prof. Berlinissä. Lukuisissa teoksissaan hän puolusti tarmokkaasti Hegeliä. Niistä mainittakoon: »*System der philosophischen Moral*» (1828), »*Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele*» (1841), »*Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie — — —*» (1843), »*Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*» (1870).

[10]) *J. Karl F. Rosenkranz* (1805—1879) sai myöskin jo opiskeluaikanaan Berlinissä pysyvää vaikutusta Hegeliltä ja kirjoitteli esteettisiä ja uskonnollis-filosofisia teoksia. Niissä hän pääasiallisesti liittyi opettajaansa, ollen muuten tämän kaikkein kyvykkäimpiä ja uutterimpia oppilaita. Hän tutki opettajaansa kriitillisesti, kehitteli ja selitteli myös psykologiaa ja pedagogiikkaa. Kiinnittäessään huomionsa kasvatusoppiin — samoinkuin suomalainen J. V. Snellman — hän osoitti, että sekin tieteenhaara sisältyy Hegelin systeemiin. Rosenkranz toimi v:sta 1833 filosofian professorina Königsbergissä.

[11]) *Johann Eduard Erdmann* (1805—1892) oli kotoisin Liivinmaalta, mutta harjoitti opintoja Berlinissä; toimi pappina synnyinseudullaan vuosina 1829—1832 ja v:sta 1839 vakinaisena filosofian professorina Hallessa. Hän on kirjoittanut useita huomattavia teoksia varsinkin filosofian historian alalta.

mielipiteet kävivät kirjavammiksi. Siitä huolimatta pysytteli »Berliner Jahrbücher» varsin vanhoillisena ja itsepintaisesti selitti kantansa ainoaksi oikeaksi. Näin se joutui vähitellen pääasiallisesti koulukunnan vanhemman polven äänenkannattajaksi.

Koulukunnan nuorempi polvi, joka vain osaksi ja lyhyen ajan oli saanut välitöntä opetusta Hegeliltä itseltään, oli paljon radikaalisempi kuin vanhempi polvi. Ollen voimakashenkisiä, uudistushaluisia ajattelijoita tulivat nuoremmat monessa kohden jyrkästi päinvastaisiin tuloksiin kuin vanhemmat hegeliaanit. Nuorempaan polveen kuuluivat m. m. *Friedrich Richter, Ludwig Feuerbach, J. K. W. Vatke, D. Fr. Strauss, Julius Schaller, Arnold Ruge,* veljekset *Bauer,* esteetikko *Fr. Th. Vischer* y. m. Tässä on tarkempi selonteko Feuerbachista ja Straussista tarpeen.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804—1872) kuunteli Heidelbergissä prof. Daubin dogmatiikan opetusta, imien itseensä jo siten Hegelin filosofian siemeniä, sekä matkusti sitten v. 1824 Berliniin kuuntelemaan Hegeliä, jumaloitua mestaria, joka taikavoiman tavoin veti puoleensa pyrkiviä henkiä. Hänestä tuli pian innokas hegeliaani, ja hän alkoi tutkia teologian sijasta filosofiaa.[1]) Vähitellen alkoi kuitenkin Feuerbachin rauhattomassa sielussa syntyä epäilyksiä Hegelin järjestelmän virheettömyydestä, sillä hänen mielestään opettaja ei ollut antanut riittävää selitystä teologian ja filosofian välisistä suhteista yksinomaan ratsionalisoimalla teologiaa eikä tutkimalla sitä kriitillisesti.

David Friedrich Strauss (1808—1874) opiskeli m. m.

[1]) Hän kirjoitti isälleen m. m.: »Palästina ist mir zu eng. Ich muss, ich muss in die weite Welt, und diese trägt bloss der Philosoph auf seinen Schultern». Ja veljelleen hän kirjoitti: »Extra philosophiam nulla salus.» — Kts. *Kohut,* Ludwig Feuerbach, sein Leben und seine Werke, siv. 36—37.

teologiaa ja filosofiaa Tübingenin yliopistossa, jonka opettajista syvällisimmin vaikutti häneen jumaluusopin professori *F. Chr. Baur.*[1]) Syksyllä 1831 lähti Strauss Berliniin persoonallisesti tutustumaan Hegeliin ja kuuntelemaan häntä. Mutta tämän kuolema jo marraskuussa katkaisi Straussin suunnitelmat.[2]) Hän ennätti kuunnella vain muutamia luentoja, mutta jäi kuitenkin koko talveksi Berliniin, missä kävi Schleiermacherin luennoilla sekä tutustui läheisesti Marheinekeen, Gansiin ja muihin Hegelin koulun jäseniin, varsinkin Vatkeen, joka tutki Raamattua historiallis-kriitilliseen henkeen. Strauss, joka alkuaan oli mystillinen haaveilija, aikoinaan m. m. Jakob Böhmen ihailija, luisui nyt vähitellen hegeliaanien leiriin; sitten hänestä tuli pian perinnäisoppien tarmokas tutkija ja armoton arvostelija. Hegelin »Phänomenologie des Geistes»-teosta lukiessaan hän tuli näet siihen vakaumukseen, että uskon, ollen tietämisen alempi aste, tulee alistua järjen tajuttavaksi.

Absoluuttiseen totuuteen tähtäävä pyrkimyksemme pysähtyy toisinaan hetkiseksi, koskapa luullaan jo päämaaliin päästyn. Teräväjärkisten, voimakashenkisten ajattelijain jättiläismäisiä ponnistuksia seuraavalla ajankohdalla on tavallisesti tällainen leima. Asian yhdin ainakin pidetään ratkaistuna, kiistellään korkeintaan

[1]) Baur toi Tübingenin yliopistoon uuden, supranaturalismia vierovan hengen. Hän oli tosin näihin aikoihin vielä pääasiallisesti Schleiermacherin vaikutuksen alaisena, mutta joka tapauksessa hänen mainiot luentonsa »herättivät Straussissa vapauttavia ajatuksia», jotka vaikuttivat tämän vastaiseen toimintaan. Sittemmin Baur liittyi selvästi Hegeliin ja sovellutti hänen järjestelmäänsä dogmihistorian, symboliikan ja raamatunkritiikin alalle, keräten täten ympärilleen n. s. nuoremman tübingeniläisen koulun.

[2]) Saatuaan kuulla Hegelin kuolemasta Strauss huudahti: »Ja hänen tähtensä minä olen tullut tänne!» — Kts. *Eduard Zeller,* D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften, s. 26.

sivuseikoista, kuten näyttää. Tällainen asiaintila vallitsi ensin Hegelinkin poistuttua elon näyttämöltä. Hegel oli osannut käsitekuvillaan ja dialektiikallaan niin erinomaisen hyvin peittää särkyvät kohdat opissaan, että hänen vanhemmat oppilaansa ja ihailijansa pysyivät ikäänkuin sokeina. He luulivat totuuden jo tulleen lopullisesti löydetyksi, tutkivat ja tulkitsivat vain opettajansa oppia. Selitykset kävivät kylläkin osaksi eri suuntiin, mutta erimielisyyksistä luultiin selviydyttävän, sillä — niin arveltiin — ne eivät koske itse asian yhdintä.

Hegelin järjestelmä, edellisten saavutusten »kruunu ja toivehikkaan tulevaisuuden siemen»,[1] oli kokoonpanoltaan ja järjestelyltään kylläkin ihmeteltävän ehyt, mutta sisälsi silti hajaantumisalun itsessään: mahdollisuuksia monenlaiseen tulkintaan. Ja dialektinen metodi oli se välikappale, jonka avulla saattoi selittää myötä tai väittää vastaan. »Vastakohdat erkanevat toisistaan ja sitten taas sisäisestä pakosta yhtyvät.» Kas siinä sääntö, jota hyvin voi käyttää sekä kilpenä että keihäänä! Uuden luominen sen avulla oli kuitenkin verrattain vaivalloista, mutta vanhan särkemisessä se oli mainio ase. Tällainen menetelmän horjuvaisuus tuki luonnollisesti tulkintakiistaa, joka tosin alussa oli tyyntä ja arkailevaa. Mutta kehitys teki kulkuaan, mielipiteiden ero tuli yhä jyrkemmäksi. Huomattiin näet piankin, että kysymys olikin itse yhdinasioista. Varsinkin uskonnollis-metafyysilliset kysymykset joutuivat kiistanalaisiksi. Siis se ristiriita, jonka Hegel jo oli luullut ratkaisseensa, nim. ristiriita kristinuskon ja ajattelevan järjen välillä, tuli taas näkyviin. Ja se seikka ynnä valtiollisyhteiskunnalliset kysymykset pirstoivat koko koulukunnan kahteen, jopa useampaankin vastakkaiseen leiriin.

[1]) *C. L. Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. II, 601.

Hegelin filosofiassa oli päässyt, saatamme sanoa, taas metafysiikka entiseen valtaansa, osaksi myös valtiokirkon dogmit, nim. mikäli niitä oli kuvaannollisesti käsitettävä, ja valtionauktoriteetti vieläkin lujittuneempana. Mutta näistäpä kohdista juuri aukenivatkin järjestelmän kestäviltä näyttävät liitokset. Ensinnäkin mitä uskonnollisiin kysymyksiin tulee, ei kylläkään saata epäillä Hegelin myötätunnon olleen muuta kuin vanhoillisuuden puolella, mutta hänen opillansa sensijaan oli sangen radikaalinen henki. Siksipä joutuikin verrattain varhain epäilyksen alaiseksi tuo luuloteltu ristiriidattomuus uskonnon ja filosofian välillä. Niidenhän piti kylläkin oleman olemukseltaan identtisiä, mutta olipa myös annettu selviä viittauksia siihen suuntaan, että uskonto on käsitettävä filosofian alemmaksi asteeksi. Näin sai uskonto ratsionalistisen luonteen. Tosiuskonnollinen mieli ei kuitenkaan voinut tyytyä tunteiden toisarvoiseen asemaan; sille oli mielikuva tärkeämpi kuin »ajatuksellinen käsite.» Sanottiin: jos filosofia on ajatuksellista tietämistä Absoluutista, uskonto taas *elävä yhteys Absoluutin kanssa*, niin onko silloin filosofia uskontoa korkeampi?

Omassa koulukunnassa sentään oli miehiä, jotka parhaansa mukaan koettivat puolustaa mestarin oppia. Se sisältää kyllä totuuden, sanoivat he, kunhan vain osataan sitä ymmärtää. Niinpä julkaisi *Carl Friedrich Göschel* v. 1829 teoksen: »*Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubenserkenntniss*», jossa koetti osoittaa, että F. H. Jacobin uskonnonfilosofia on vähemmän sopusoinnussa kristinopin kanssa kuin uskonnottomuudesta moitittu Hegelin filosofia. Mestari tervehti tuota kirjaa[1]) »rauhan

[1]) Kts. Hegelin laajaa arvostelua aikakauskirjassa »*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» 1829 NN:o 99—104.

aamunkoittona» uskon ja tiedon välillä sekä kristinuskon antamana hyvänä todistuksena filosofiasta; tervehtipä hän myös kirjan tekijää kiitollisin kädenpuristuksin (»die Hand dankbar zu drücken») ja otti Encyclopädiensa kolmanteen painokseen muutamia lauseita tuosta teoksesta.[1]) Seuraavissakin teoksissa Göschel, samoinkuin *Gabler* ja pari muuta vanhempaan polveen kuuluvaa oppilasta, pyrki osoittamaan, kuinka Hegelin filosofiaa sekä voi että tulee käsittää uskonnollista tunnetta tyydyttävästi. Niinpä kirjassa »*Der Monismus des Gedankens*» (v. 1832) Göschel osoittaa, että Hegelin oppi on monistinen. Ajatteleva, loogillinen järki, sanoo hän, omaa *ykseyden* luonteen ja kieltää kaiken dualismin. Silloin vallitsee ykseys ja identtisyys myös spekulatiivisen eli absoluuttisen tietämisen ja kristinuskon sisällön välillä. Ja dogmit sellaiset kuin sovitus, kolminaisuus sekä jumalihmisyys ovat ikuisia totuuksia, jommoisiksi Hegel nimenomaan on ne käsittänyt. Tällaista »hegeliläistä ortodoksiaa» eli puhdasoppisuutta Göschel siis yritti todistella ja suositella, luullen omasta puolestaan mitä ankarimmin yhtyvänsä mestarin mailmankaikkeusjärkioppiin ja siis edustavansa tosi hegeliläisyyttä. Hän kehoitti filosofiaa yhä lujemmin liittymään Jumalan sanaan; omasta puolestansa ainakin hän sanoi tahtovansa valmistaa tunteelle tilaa filosofiassa.

Varsin kuvaavata puheenaolevalle ajalle on, että kiista aluksi koski pääasiallisesti vain teologisia kysymyksiä. Niinpä oli esim. *Michelet'n* mielestä silloisen filosofian tehtävänä yksinomaan valmistaa uutta käsitystä kristinuskosta, ratkaistakseen vastakohdat *usko* ja *tieto*, jotka johtuvat samasta juuresta, jumalallisesta ideasta, sekä palauttaakseen »immanenssin» eli Absoluutin läsnäolon, joka kauan oli ollut kadoksissa ihmiskunnan yleisestä tietoisuudesta.[1])

[1]) Vrt. *Erdmann*, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung, III 2, s. 708.

Hegelin filosofia on perusluonteeltaan ilmeisesti *panteistinen*. Mutta koska sen piti opettajan omien sanojen mukaan täydellisesti oleman sopusoinnussa kristinuskon kanssa, joka on *teistinen* oppi, niin vallitsi tässä ilmeinen ristiriita. Saattoi siis täydellä syyllä kysyä: *Onko Jumala persoonallinen vai ei?* S. o.: onko Jumala mailman ulkopuolella oleva itsenäinen, itsetietoinen olento, siis transscendentti? Vai mailmaan sisältyvä, etenkin ihmisyksilöihin, siis immanentti? Tarkemmin: Onko Jumala erossa meistä, itsekseen ajattelevana ja tahtovana yksilönä? Vai elääkö hän yksinomaan juuri meissä, meidän syvimmässä olemuksessamme? Onko hän vain meidän tajunnassamme olevana totuuden ikävöimisestä johtuvana ihanteena? Vai onko hän todellisesti oleva ja meissä vaikuttava? Tästä tulikin pitkäaikainen kiistakysymys. Mutta tämä ei ollut ainoa. Lisäksi tuli vielä m. m.: *Onko Kristus käsitettävä todelliseksi jumalihmiseksi vai pelkäksi ihmiseksi? Onko ihmissielu kuolematon vai ei?* Ja jos on, niin missä mielessä kuolematon?

Vuosina 1840—1841 ilmestyneessä teoksessaan: »*Die christliche Glaubenslehre*» (Kristillinen uskonoppi) *D. F. Strauss* lausuu hyvin kuvaavasti: »Teologialle olivat ihania, toivorikkaita rauhanpäiviä ne, joilla vuosisatamme neljäs vuosikymmen alkoi. Uudemman filosofian kantaisän vanha ennustus näytti tahtovan toteutua ei yksistään alkuperäisessä suhteessaan uskontoon yleensä, vaan erikoisesti myöskin kristinuskoon. Pitkä riita filosofian ja uskonnon välillä näkyi saadun päättymään onnellisesti molempain huoneiden sukulaistumisen kautta».

[1]) Kts. *C. L. Michelet*, Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Johdanto.

»Mailmanviisaus, ylpeä pakanatar, alistui nöyränä kasteeseen ja teki kristillisen uskontunnustuksen.» — Mutta pian tuli toinen aika. Epäilys pisti päänsä näkyviin; edellisessä kappaleessa mainitut kysymykset joutuivat erityisen huomion alaisiksi ja vaativat ratkaisuaan. Koulukunnan vanhempi polvi yleensä oli taipuvainen totuttujen, perinnäisten käsitystapojen ja kristinopin mukaisesti vastaamaan: Jumala on ehdoton, ylimaillmallista tietoista elämäänsä elävä, persoonallinen olento, joka vaikuttaa sentään mailmassakin. Näin on Jumala samalla kertaa transscendentti ja immanentti. — Kristinuskon mukaisesti puolusti vanhempi polvi myöskin sielun yksilöllistä kuolemattomuutta, josta jo ihmeen varhain oli nuoremman polven taholta lausuttu epäilyksiä. *Ludwig Feuerbach* oli v. 1830 tekijänimettä painosta julkaissut kirjansa: »*Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit*» (Erään ajattelijan mietteitä kuolemasta ja kuolemattomuudesta). Siinä hän dialektista metodia käyttäen yritti todistella yksilöllisen kuolemattomuuden mahdottomuutta ja tunnusti kantansa panteistiseksi. Samansuuntaisia olivat magdeburgilaisen *Friedrich Richterin* radikaaliset teokset: »*Die Lehre von den letzten Dingen*» (Oppi viimeisistä asioista; I nide ilmestyi v. 1833, II v. 1844) ja »*Die neue Unsterblichkeitslehre*» (Uusi kuolemattomuusoppi; v. 1833). Feuerbach ja Richter väittivät näissä teoksissaan, että ken Hegelin filosofiaa rehellisesti tulkitsee ei voi muuta selitystä antaa kuin: ihmisen sielu ei ole kuolematon tavallisessa mielessä, s. o. *ihmissielun yksilöllistä kuolemattomuutta ei ole.* Richter huomauttaa nimenomaan, ettei Hegelin periaatteiden mukaan voi yksilöllistä kuolemantakaista elämää olettaa; sitä toivoo vain kohtaloonsa tyytymätön egoisti. Ja Feuerbach sanoo, että kuolleet ovat enää ainoastaan mielikuvituksen ja tunteen luomia olentoja, olentoja yksin jälellejääneitä varten, mutta itsessään eivät mitään; ne ovat pelkkiä »toisten muistiin painuneita kuvia.» Hän piti uskoa persoonalliseen eli yksilölliseen kuolemattomuuteen täysin samanasteisena uskon kanssa persoonalliseen Jumalaan ja tunnusti avoimesti, että kuollut on kuollut, että kaikki yritykset herättää henkiin sitä ovat siis »turhat ja hedelmättömät.» Kuolema on ihmisen välttämätön kohtalo; päinvastainen otaksuma on harhaluuloa. Ihminen kuuluu luontoon; siksipä hänen tuleekin tuntea luonto äidikseen ja maa työskentelypiirikseen. »Elä ihmiskunnan hyväksi», sanoo hän, »se on ainoa parannuskeino kuolemata vastaan. Älä ajattele omaasi, vaan ihmiskunnan tulevaisuutta, niin sinulla silloin on kyllin tilaa ajatuksillesi, jotka kannattavat sinut yli elämän lyhyen jakson, yli sen lopun, yli kuoleman.» Se, joka kerran on tuntenut todellista kuolemaa, koettaa kohottaa henkeänsä ja pyrkiä Absoluutin yhteyteen, voidakseen elää iankaikkisesti.

Oli luonnollista, että tällaisia lausuntoja vastaan ryhtyi taistelemaan koulukunnan konservatiivinen aines. Niinpä *Göschel* taas hyökkäili ankarasti, käyden teoksessaan: »*Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*» (Ihmissielun kuolemattomuuden todistuksista spekulatiivisen filosofian valossa; ilmestyi v. 1835) dialektiikan terävin asein suoraan Richterin ja Feuerbachin kimppuun, jotka panteistisella kannallaan olivat kieltäneet Jumalan persoonallisuuden ja ihmissielun yksilöllisen kuolemattomuuden, tarjoten yksilöille osaa »jonkunmoisessa jumalallisessa kaikkeuselossa.» Siinä hän, yrittäen kumota mainittujen radikaalisten ajattelijain kannan, tulkitsee Hegeliä kristillis-teistiseen tapaansa seuraavasti:

Mailmalla on tarkoituksenmukainen asteittainen kehitys; sen viimeinen tarkoitus on ihmissielu, jonka tarkoitus on itsetarkoitus, ollen samalla Jumalan luomisessa asettama tarkoitus, Jumalan kuva, todellinen,

ääretön. Tällöin oleminen on ajattelemista, itsetajuntaa, jonka asteet ovat: yksilöllisyys, subjektiivisuus ja persoonallisuus. Vasta viimeisellä näistä asteista, johon myös edelliset kohoavat, henki tajuaa itseään henkenä. Sellaisena henki tietää myöskin yksilöllisyydenasteen alukseen ja kehityksensä lähtökohdaksi. Sen *»itsensä ulkopuolella»* olevana syynä on absoluuttinen henki, Jumala, joka on *causa sui*, iankaikkisesta iankaikkiseen itsensä synnyttäjä. Yksilöstä tulee subjekti sielun kehityttyä tajunnaksi, jolloin ihminen ei löydä ainoastaan objektia itsessään, vaan myöskin subjektin *itsensä ulkopuolelta*. Siten kohoaa itsetajunta Jumalan tajuamisessa; sielu tulee suhteeseen Jumalan kanssa, tajunta kohoaa *persoonallisuudeksi*, josta seuraa vapaus. Sielu on siis kohonnut yksilöllisyydestä tajunnaksi, tajunnasta hengeksi, ja matkan sekä alku että loppu on ollut Jumalassa. Sielun kehitys on siis palaamista Jumalaan, s. o. takaisinkulkua, joka sisältönsä puolesta kuitenkin on eteenpäinmenoa. Toisin sanoen: sielu ensin asetettuna ulkomailmaan näkyväksi on yhdistetty ruumiiseen ja tässä ensimäisessä ilmenemismuodossaan sen täytyy kuolla (»die Seele ist als Seele nicht erhalten»); mutta sitten sielu kehittyy tajunnaksi ja kolmannessa asteessaan hengeksi. Silloin vasta henki on tullut tietoiseksi rikkaudestaan, ja yksilö löytää alkunsa, joka viittaa korkeampaan alkuun, Jumalaan. Persoonallisuuden kautta sielu siis kehittyy vapaudeksi ja saavuttaa kuolemattomuuden, ruumiinsa ylösnousemisen ja kirkastuksen. Sillä on rajaton pyrkimys täydellisyyteen, äärettömään olemiseen, *luojaansa*. Kehittyessään itsetietoiseksi Jumalan-tajuamiseksi ihmisen sielu, äärellinen henki, pyrkii ja pääsee suhteeseen absoluuttiseen henkeen, tullen sen kautta kuolemattomaksi. Sillä, ollen absoluuttisen hengen luoma, ihmiselle kuuluu myös oikeus olla ikuinen.

Syventyessä Hegelin filosofian henkeen saattoi, kuten

jo mainittiin, tulla myöskin puhtaasti panteistisiin ja samalla radikaalisiin lopputuloksiin. Sellaisiin tuli m. m. jonkun aikaa pappinakin toiminut jumaluusoppinut *David Friedrich Strauss*, joka oli syventynyt Hegelin ja Schleiermacherin uskonnonkritiikkiin ja kuunnellut varsinkin jälkimäistä, saaden Jeesuksen elämää käsittelevillä luennoilla sysäyksen jo aiemmin heränneille vastaväitteilleen. Hän halusi saada ratkaistuksi kysymyksen, mitenkä on suhtauduttava Raamatun historiallisiin aineksiin, evankeliumeihin: kuuluvatko ne uskonnon *käsitteelliseen* sisältöön vai sen *mielikuvapiiriin?* Vastauksen tähän kysymykseen koetti tuo nuori — vasta 27-vuotias — hegeliaani antaa teoksessaan: *»Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet»*, joka kahtena niteenä ilmestyi vuosina 1835—1836. *»Das Leben Jesu»* (Jeesuksen elämä) sisälsi rohkeita ja nerokkaita ajatuksia. Se tuotti tekijälleen kuuluisan nimen ja tuli näyttelemään erittäin suurta osaa puheenaolevan koulukunnan kehityshistoriassa.[1]) Evankelisen historian arvosteluna tuo merkillinen teos pyrki osoittamaan, missä määrin ovat todellisia ne tapahtumat, joista Raamatun evankeliumit kertovat. Siinä Strauss todistaa, että jokainen evankeliumi on useiden ihmisten työtä ja että niiden runsaslukuiset ihmeet ovat epähistoriallisia. Hän omasta puolestaan ei yhtynyt supranaturalisteihin, jotka luottivat ihmeiden todellisuuteen, eikä myöskään ratsionalisteihin, jotka taas yrittivät selittää evankeliumeissa kerrotut ihmeet luonnollisella tavalla, vaan tarkasteli niiden historiallista pohjaa. Eriteltyään evankeliumien kertomukset, vertailtuaan eri selityksiä sekä lisäksi kertojan arveluja ja tapahtumain yleisiä lakeja toisiinsa tuli Strauss lopulta siihen tulokseen, että useilla evankeliumien kertomuksilla

[1]) On sanottukin, että vuosi 1835 oli teologiassa yhtä paljon käänteentekevä kuin vuosi 1848 oli politiikassa. — Kts. esim. *Harald Höffding*, Filosofien i Tyskland efter Hegel, s. 31.

ei ollut lainkaan historiallista pohjaa ja useat toiset taas olivat väärennettyjä. Niinpä hänestä kaikki se aines, joka pyrki kuvailemaan kristinuskon perustajaa ihmistä ylemmäksi, oli katsottava epähistorialliseksi. Tuollaiset epähistorialliset kertomukset ovatkin pelkkiä satuja, joita evankelistat ovat keksineet ja kertoilleet niistä lähimmälle piirilleen, ollen itsekin vakuutettuja niiden todenperäisyydestä. Näin ovat sitten nuo sadut paisuneet ja saavuttaneet muistiinkirjoitettuina ja koottuina nykyisen muotonsa. Loppujen lopuksi ei näiden »satujen» kehitystä kuitenkaan saata pitää kauttaaltaan kuvatulla tavalla syntyneinä, vaan niihin tulee eräs hyvin voimakas lisäpiirre, joka pakottaa pitämään niitä *tarkoituksellisina taruina*. Sillä Straussin mielestä kaksinkertainen pyrkimysperä muodosteli nuo sadut Jeesuksesta. Ensiksikin piti kristillisen seurakunnan perustajaa mahdollisimman suuresti kunnioitettaman; toiseksi hänessä piti osoitettaman messias-ennustus täyttyneeksi. Näin jää oikeastaan vain Jeesuksen julkinen esiintyminen eli tapahtumat hänen kuolemaansa saakka historialliseksi. Muu osa on tarua ja siis, kuten pyhimystarut yleensä, historiallista totuutta vailla;[1]) sensijaan sisältävät nuo tarut spekulatiivisen totuuden, koskapa jumaluuden ja äärellisyyden yhteys niissä kuvastuu. Niissä on siis *aatteellista totuutta*, mikä Straussin mielestä on korkeampaa kuin historiallinen totuus, sillä *idea* on reaalista enemmänkin kuin

[1]) Loppukatsauksessaan Strauss sattuvasti rinnastaa tuon »galilealaisen profeetan» ja Shakespearen elämänhistoriat. Heistä on vain vähän todenperäistä, mutta sensijaan paljon sadunomaista säilynyt, ja kummastakin kerrottiin sadunomaisia juttuja *jo ensimäisessä polvessa*. Näin Strauss. Kuitenkin vasta *Bruno Bauer* selitti Jeesuksen täysin myytilliseksi olennoksi. Menipä Bauer lopulta niinkin pitkälle, että väittäessään, ettei Jeesusta ole ollut lainkaan olemassakaan, arveli koko pelastushistorian olevan yhden ainoan korkeastisivistyneen evankelistan keksimää eikä siis *kansan* mielikuvituksen tuotettakaan.

indiviidi eli yksilö. Tällainen idea oli Jeesuskin, *inhimillisen täydellisyyden ihanne*, ja näin ollen *todellinen*. Täten saattaa myös varsin hyvin ymmärtää Straussin mainitun teoksensa esipuheissa ja päätöslauselmissa ilmaiseman ajatuksen, että 19:nnen vuosisadan kriitikko, erossa vapaamielisistä ja naturalisteista, on tietoinen kristinuskon sisällöstä, joka on identtinen korkeimman filosofisen totuuden kanssa.

Näemme siis, että Strauss, vaikkakaan hän ei asettunut koulukunnan vanhoillisten kristillis-teistiselle kannalle, teoksessaan »Das Leben Jesu» oli sitä mieltä kuin Hegelkin uskonnon ja filosofian sopusointuisuudesta. Hänen mielestään juuri filosofian avulla on voitettavissa, että ihmishenki alkaa tuntea itsensä äärellisen ja äärettömän yhteydeksi. Pannen painoa *suvun* idealle hän käsitti ihmiskunnan ihmiseksitulleeksi Jumalaksi. Jumala ei ole persoona toisten persoonain vieressä tai yläpuolella, vaan ääretön, yksityisissä persoonissa, s. o. ihmisissä, itseänsä personifioiva, ajatteleminen kaikessa ajattelevassa ja itse elämä sekä oleminen kaikessa olevaisessa. Näin tulee näkyviin Straussin panteistinen kanta.

»Das Leben Jesu» oli täysin tieteellinen tutkielma. Siinä punnittiin tarkoin kaikkia mahdollisuuksia; se oli rakenteeltaan ehyt; sen tyyli oli selväpiirteistä ja loisteliasta. Arkailematta ja ennen kuulumattoman varmasti siinä hyökättiin pyhinä pidettyjen dogmien kimppuun. Siksipä se herättikin pitkän aikaa tavatonta huomiota, ja sen nuorta tekijää sekä ihailtiin että inhottiin. Sitä koetettiin sekä kaataa[1]) että puolustaa, eikä yksin Saksassa, vaan ulkomaillakin m. m. Ruotsissa ja Suomessa, mistä tuonnempana joudumme vielä laajasti puhumaan. Sen ympärille kerääntyi kokonainen kirjal-

[1]) Strauss vastasi hyökkäyksiin kirjassaan: *»Streitschriften.»* — Tübingen 1837.

lisuus, ja siitä ilmestyi useita uusia painoksia, käännöksiä ja mukaelmia.

Tähän saakka Hegelin koulukunta oli kiistoista huolimatta koettanut pysyä eheänä, sillä manalle menneen suuren opettajan muisto velvoitti, ja erimielisyydethän olivat muka mitättömiä vain. Mutta ylempänä selostetun Straussin kirjan ilmestyttyä koulukunta auttamattomasti hajaantui, sillä sekä vanhoillisella että uudistushaluisella puolella huomattiin nyt oltavan yhdistämättömän kaukana toisistaan. Sovinto oli mahdoton. Muodostui näin ollen aluksi kaksi vastakkaista leiriä: »*oikeisto*» eli »*vanhahegeliaanit*» (s. o. vanhoilliset) ja »*vasemmisto*» eli »*nuorhegeliaanit*».

Lukuisia ankaria hyökkäyksiä alettiin nyt tehdä molemmin puolin. Muun muassa *Göschel* pukeutui taas sotisopaan, kirjoitti ja julkaisi v. 1838 teoksen: »*Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen*» (Lisiä spekulatiiviseen filosofiaan Jumalasta ja ihmisestä sekä Jumal-ihmisestä). Ensimäisellä sivulla Göschel valittaa, että viimeisenä viitenä vuotena filosofian harhaoppisuudeksi julistaminen oli saanut uutta ravintoa: ensiksikin Richterin kuolemattomuutta vastustavasta opista, joka identtifioitiin Hegelin filosofian kanssa, mutta vielä enemmän Straussin teoksesta »Das Leben Jesu». Siinä on historiallisen ja dogmaattisen kristinuskon sijaan otettu apriorinen hourekuva;[1]) Raamatun ja kirkon opissa löydetään vain ihmisen ymmärryksen tuotteiden vertauskuvallisia analogioita. Näin ovat monet opinkappaleet menettäneet oleellisen sisältönsä, kristillisen luonteensa. Pyritään erottamaan Raamattu kirkosta, Raamatun oppi kirkon opista, raamatunsana symbolista, symboli dogmasta dogma

[1]) *Göschel*, Beiträge, s. 3.

filosofiasta. Siten on kolminaisuusoppikin, sanoo Göschel, alennettu ihmisen käsityskyvyn tajuttavaksi. Jumalihmisen Kristuksen ihanne ei Straussin mukaan ole näet *yksityisessä* persoonassa, vaan *ihmissuvussa*, eikä siinäkään nyt tai jonakin ajankohtana, vaan sen ikuisesti jatkuvassa kehityksessä, jossa se muodostuu käsitteen kokonaisuudeksi.[1]) Näin oli Strauss astunut askelen lähemmäksi naturalismia, sillä omien selityksiensäkin mukaan hän ei uskonut ainoastaan ideaaliseen Kristukseen, vaan Kristus oli hänelle myöskin *objektiivinen persoona*, jonka hän löysi *suvussa*, *ihmiskunnassa;* koko ihmiskunta on Kristus. Mutta tätä ei Göschel eikä koko oikeisto luonnollisestikaan voinut myöntää oikeaksi, sillä heistä »Jeesus Kristus on todella tullut, ei lihasta eikä ihmiskunnasta, vaan *ihmiskuntaan*.»[2])

Kun raja oli tullut näin selväksi kummankin leirin välillä, ja oikeisto yhä kiinteämmin piti hallussaan »Berliner Jahrbücheriä», jonka tuli yksin edustaa tosihegeliläisyyttä ja koettaa heti kapaloihinsa kuristaa taisteluhaluiset tulokkaat, niin oli itsestään selvää, että vasemmisto ryhtyi perustamaan omaa äänenkannattajaansa. Tämä tapahtui v. 1837. Silloin näet *Arnold Ruge* ja *Theodor Echtermeyer*[3]) perustivat erittäin iskevän aikakauskirjan: »*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*»; se alkoi ilmestyä vuoden 1838:n alusta ryhtyen taistelemaan sekä kirkollisia että valtiollisia olevia oloja vastaan. Se halusi kaataa »kaiken vanhan ja lahoutuneen», mutta sai pian sensorin kimppuunsa, ollen siten pakotettu usein muuttamaan nimeään: heinä-

[1]) *Göschel*, Beiträge, s. 43.

[2]) *Göschel*, Beiträge, s. 282.

[3]) *Th. Echtermeyer* (1805—1844), maltillis-vapaamielinen kirjailija ja arvostelija. Harrasti alussa filosofiaa. Irtisanoutui Jahrbücherin toimituksesta Dresdenissä, ollen liian hyvä tähän mailmaan, kuten Ruge hänestä kerran sanoi.

kuusta 1841 vuoden loppuun 1842 se ilmestyi nimellä *»Deutsche Jahrbücher»*, sittemmin *»Deutsch-französische Jahrbücher»*.

»Hallische Jahrbücheriä» toimitti taitavasti Arnold Ruge, joka ylioppilaana oli antautunut valtiollisiin seikkailuihin ja vietti suurimman osan ikäänsä myrskyisää elämää, joutuen lopulta vallankumouksen ryöppyihin ja maanpakolaisuuteen. Toimittaessaan tätä aikakauskirjaa Ruge oli jonkun aikaa yksityisdosenttina Hallessa ja pysytteli aluksi verrattain maltillisella kannalla, mutta kääntyi pian uskonnollisissa ja valtiollisissa kysymyksissä uhkaavan vapaamieliseksi.[1]) On selvää, että »Hallische Jahrbücherin» henki suuresti miellytti myös Feuerbachia, joka valtiollis-yhteiskunnallisissakin kysymyksissä oli radikaali, valtiolla ymmärsi nimenomaan *tasavaltaa* ja oli »koko sydämestään demokraatti», kuten hänen elämäkertansa kirjoittaja lausuu,[2]) sekä Straussia ja muita voimakkaita ajattelijoita; heistä tulikin pian sen avustajia. Näin sai »nuorhegeliaanien» äänenkannattaja vankkaa tukea. Sen sävyn käydessä epäilyttävämmäksi joutui »kuninkaallinen preussiläinen valtiofilosofia», joksi Hegelin järjestelmää pilkaten nimitettiin, huonoon huutoon yksinomaan nuorhegeliaanien tähden. Eikä ainoastaan silloisen hallituksen puolelta, vaan yleensä vanhoilliselta taholta tehtiin kiivaita hyökkäyksiä nuorhegeliaaneja, jopa ilman eroa kaikkia hegeliläisiä vastaan. Niinpä tuli yltiövanhoillinen hallelainen professori *Heinrich Leo* erittäin kuuluisaksi kiivaista hyökkäyksistään. Hän julkaisi nimittäin v. 1838 riitakirjoituksen syyttäen »hegelingejä» vallitsevan valtiollisen ja kirkollisen järjestyksen kimppuun tähtäävistä kumouksellisista pyrkimyksistä, persoonallisen Jumalan ja yksilöllisen kuolemattomuuden kieltämisestä.

[1]) Jyrkkä muutos Rugessa näyttää tapahtuneen vasta vuosina 1841—42. Silloin hän julkisesti yhtyi Feuerbachin uskonnollisiin mielipiteisiin eikä enää voinut sietää Hegelin »kopioimista». (Kts. esim. *Arnold Ruges Briefwechsel*, I, 255). — Päiväkirjassaan v. 1842 Rosenkranz nimenomaan valittaa sitä, että kyvykäs Ruge on muuttunut kokonaan radikaaliseksi, sekä moittii hänen lehtensä »ateistis-republikaanista» sävyä.

[2]) *Kohut*, Feuerbach, sein Leben und seine Werke, s. 209. — Vrt. myös: *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, II, 196.

Hegeliläiseltä taholta vastattiin prof. Leon ja kaikkien toistenkin hyökkäyksiin. Varsinkin »Hallische Jahrbücherissä» oli vastakirjoituksia, joissa ihmeteltiin hyökkääjäin osoittamaa ahdasmielisyyttä ja piintyneisyyttä sekä iskettiin vahvasti takaisin.[1]) Kynään oli tarttunut myöskin Feuerbach. Hänen aikomansa vastakirjoituksen esti kuitenkin sensori painattamasta »Hallische Jahrbücherissä»; se ilmestyi sittemmin (v. 1839) kirjana: *»Ueber Philosophie und Christenthum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit»*. Siinä Feuerbach objektiivisesti ja oikeudenmukaisesti puolustaa mestariaan.[2]) Muuten hänen mielestään filosofian, ollen itsenäinen, vapaa tiede, ei tarvitse eikä se voikaan olla uskonnosta riippuvainen. Kysymys, onko Hegelin filosofia sopusoinnussa kristinuskon kanssa, on ratkaistava laajemman kysymyksen yhteydessä, nim. onko uskonnonfilosofia yleensä uskonnon ja sen oppien kanssa sopusoinnussa. Feuerbach vastaa tähän kieltävästi ja lisää, että siis se syytös, joka koskee Hegelin uskonnonfilosofiaa on yhteinen jokaiselle uskonnonfilosofialle. Feuerbach meni siis jo heti pitemmälle kuin Strauss, joka piti kristinuskon sisältöä identtisenä korkeimman filosofisen totuuden kanssa. Edellinen nimenomaan sanoo, että on olemassa suuri ero ajattelemisen ja ei-ajattelemisen välillä;

[1]) Varsinkin Arnold Rugen vastaus on pureva. Kts. *Hallische Jahrbücher* 1838 II, ss. 1881—1896.

[2]) V. 1835 julkaisemassaan kirjassa *»Kritik des Anti-Hegels»* hän oli jo kerran aiemminkin puolustanut Hegeliä.

filosofia ja uskonto suhtautuvat toisiinsa niinkuin ajatteleminen ja fantasia, terve ja sairas. Kristinopin mukaan uskotaan Jumalan ihmisenpojassa ruumiillistuneen maan päälle, ruumiinsa kuolemalla ja ylösnousemisella pelastaakseen synnin viheliäisyyteen vaipuneen ihmiskunnan; Hegelin mukaan siunaus tulee oikeastaan *Jumalan itsensä hyväksi*, koska Jumala vasta *ihmisessä* ilmestyy. Siinä juuri on Feuerbachin mielestä kristinuskon ja Hegelin uskonnonfilosofian välinen ero. Ja hän katsoo koko ajalle häpeäksi, että filosoofia syytetään siitä, ettei Jumala ole hänestä konkreettinen, yksilöllinen, vaan abstraktinen, yleinen.

Feuerbach sanoo myös syytetyn Hegeliä siitä, että hänen mukaansa Jumala olisi vain inhimillinen *sukukäsite*, vaikkakaan Hegel itse ei ole sitä *varmasti* ilmaissut; jos hän olisi sen selvästi lausunut, ei hänen filosofiaansa ympäröisikään sellainen mystisismin kaksimerkityksinen sädekehä kuin nyt. Ja Feuerbach jatkaa: »Voiko ihminen kiskaista pois sukunsa niinkuin nahan itsestään? Eikö kaikki, mitä hän ajattelee ja tuntee, tule ehdottomasti määrätyksi hänen sukunsa kautta?» »Sillä eivätkö tahto, ymmärrys, viisaus, olemus, realiteetti, persoonallisuus, rakkaus, valta, kaikkialla läsnäolo ole *sukukäsitteitä?*» »— —, niin Jumala ei ole mikään muu kuin hyvyyden ja oikeuden todellistutettu eli *olennoitu* sukukäsite.»[1]) Teologia on siis oikeastaan antropologiaa. Hegel on vain kääntänyt tuon tärkeän lauseen: *ihminen Jumalassaan tietää ainoastaan itseänsä*, aivan ylösalaisin: Jumala tietää itseänsä ihmisessä. Että olemme luoneet itsellemme Jumalan, joka vastaa toiveitamme, tulee mitä selvimmin näkyviin dogmassa: työttä ja vaivatta tulee

[1]) *Feuerbach*, Ueber Philosophie und Christenthum, siv. 39—41. — Straussin mukaan jumaluus niinikään sisältää vain inhimillistä. Inhimillinen persoonallisuus on mallina Jumala-käsitettä muodostettaissa. Vrt. *Strauss*, Die christliche Glaubenslehre I, 547.

ihminen autuaaksi ja on kuolematon. Näin Feuerbach. Ja hän lisää: turhanpäiväistä on spekulatsioni, joka pyrkii luonnon ja ihmisen yläpuolelle; vain luontoon palaamalla löydämme »autuuden lähteen». Taivaan perillisinä kadotamme maan (»Sind wir für den Himmel geboren, so sind wir für die Erde verloren»).

Tällä välin myöskin *Strauss* oli ennättänyt kypsytellä mielipiteitään ja toi ne näkyviin teoksessaan: »*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*» (Kristillisen uskonopin historiallinen kehitys ja taistelu nykyaikaista tiedettä vastaan), jonka ensimäinen osa ilmestyi v. 1840, toinen v. 1841, ja josta *Ruge* sattuvasti sanoi, että se ei ollut mikään kirja, vaan — vallankumous.[1]) Strauss arvostelee tässä teoksessaan kristillistä dogmatiikkaa. Hän vastusti jo varsinaisesti Hegelin mieliväitettä, että uskonto ja filosofia ovat muka sisältönsä puolesta identtisiä ja eroavat ainoastaan muotonsa puolesta toisistaan; mutta hän myönsi kuitenkin, että on yksi ja sama järki, joka filosofiassa löytää puhtaimman ilmaisunsa, mutta joka myös mielikuvittelun ja tunteen toimintaa hallitsee ja johtaa uskontojen kohoavan sarjan kautta ihmiskunnan lähemmäksi totuutta. Kiista kirkon ja tieteen välillä on luonnollista, sillä uskonto lähtee prinsiipistä: jumalallinen ilmoitus; filosofia taas ottaa ihmisjärjen perusteeksi. Strauss tahtoi osoittaa, että hänen sovittava teologiansa tyydyttää uskonnollista mieltä. Se eroaa »puhdasoppisesta teologiasta» ollen tieteellinen kieltäessään ihmeet ja dogmat. Mutta se ei yhdy kuitenkaan ratsionalisteihin, jotka eivät tajua tunteen kauneutta, symbolien salaisuuksia.

Se käsitys, että Jumala on persoonallinen, s. o. että

[1]) »Dies Buch ist kein Buch, es ist eine — Revolution.» — *Briefwechsel* I, 225.

hän on mailmasta erillään olevasta olemuksestaan ja tarkoituksestaan täysin itsetietoinen, on kirkonopista lähtöisin ja eroaa Hegelin kannasta, jonka mukaan kristillisen uskonnon yksinkertainen sisältö on jumalallisen olennon ihmiseksi tulemisessa. Tällöin Straussin mielestä Jumalaa ei saata ajatella yksityispersoonallisuudeksi, vaan *kaikkipersoonallisuudeksi.*[1]) Ja niinkuin muistamme, hän piti ikuisesti kehittyvää ihmiskuntaa ihmiseksi tulleena Jumalana; siis mikäli ihmiskunta kehittyy, sikäli Jumala kaikkien persoonallisuuksien kokonaisuutena siinä toteutuu. Näin sisältyy jumaluuteen *yleisinhimillisyys* ainoastaan, ja Absoluutti on käsitettävä ikuisesti itseänsä personifioivaksi.

Sielun kuolemattomuudesta puhuessaan Strauss katsoo kuolemattomuuden olevan ihmiskunnan ikuisessa kehittymisessä ja edistymisessä. Jos ihmisen hengelle on ominaista pyrkimys edistymään *rajattomasti,*[2]) niin merkitsee se samalla sitä, ettei tulevassakaan elämässä milloinkaan saavuteta sitä päämäärää, johon tuo loppumaton eteneminen ja edistyminen tähtää. Näin saattoi Strauss järkytellä uskoa sielun yksilölliseen kuolemattomuuteen, varsinkin väitteellään: jos kerran henki matkaa äärettömyyteen, niin yhdentekevähän silloin on lopullisesti, milloinka se kulkunsa katkaisee. Ellei nimittäin rajattomasti jatkuva käyrä viiva saata muodostaa kuviota, niin lopullisestihan on sama missä pisteessä piirtäminen katkeaa: tärkeä on ainoastaan kaava, jonka mukaan viiva tehdään. Omasta puolestaan Strauss nimenomaan

[1]) Kts. *Die christliche Glaubensiehre* I, 524: »Die Persönlichkeit Gottes muss nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unserseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst- personificirende begreifen lernen».

[2]) Tämän myönsi tavallaan oikeistokin. Vrt. esim. Göschelin ajatusta s. 34.

kieltääkin sielun kuolemattomuuden paitsi ihmiskunnan ikuisen kehityksen muodossa. Ken jotain täällä mailmassa on saanut aikaan, sanoo hän, saattaa rauhassa kuolla. Näin voi ihminen keskellä äärellisyyttä tulla yhdeksi äärettömän kanssa ja olla joka silmänräpäyksessä ikuinen.[1]) Kuolemattomuus ei siis ole »tuonpuoleista», vaan hengen omaa voimaa kohoutua ideaksi. Myöhemmässä teoksessaan: »Der alte und der neue Glaube» (Vanha ja uusi usko) Strauss arvelee, että sielu voi yhtä vähän ruumiin häviämisen jälkeen jatkua kuin ympyrästä jää keskipiste jälelle kehän tultua hävitetyksi.[2]) Kuitenkin elämä on ikuinen. Jos se yhtäällä katoaa, viriää se taas toisaalla ja kukoistaa siellä. Tuolla prosessilla ei ole ollut alkua eikä sillä tule olemaan loppua; täten ei ole myöskään pohjaa luojan otaksumisella.

Lopulta loittoni Strauss, tuo väsymätön ja peloton totuudenetsijä, mestarinsa kannasta kokonaan ja esiintyi suorastaan naturalistina, jopa materialistinakin. Vain siinä kohden hän enää oli hegeliläinen, että myönsi mailmassa olevan järkeä ja järjestystä sekä lainmukaisen kokonaisuuden. Kun siis Strauss lopuksi vapautui Hegelin filosofian kahleista, niin hän joutui aivan vastakkaiseen oppiin — materialismiin. Muutamat tutkijat pitävätkin häntä saksalaisen materialismin isänä, mikä kunnia kuitenkin suuremmalla syyllä kuulunee Feuerbachille.

Oikeastaan Feuerbach olikin jo aiemmin kuin Strauss luopunut Hegelistä. »Jumala oli minun ensimäinen ajatukseni, järki toinen, *ihminen* kolmas ja viimeinen ajatukseni», on Feuerbach kerran kirjoittanut. Ja erittäin varhain hän koettikin sovelluttaa ihmisyysfilosofiaansa mestarinsa järkifilosofian, sillä hänestä ihminen on filosofian yleinen ja korkein esine. Tämä ajatus, joka on läh-

[1]) Die christliche Glaubenslehre, II, 738.

[2]) Der alte und der neue Glaube (6:ste Aufl.), s. 133.

töisin Hegelin opista, erottaakin Feuerbachin varsinaisista materialisteista, joille ihminen on vain erikoistapaus.[1]) Jo alusta alkaen hän taisteli kaikkia sellaisia uskonnollisia oppeja vastaan, joiden päämääränä oli ihmisluonnon alentaminen. Päähyökkäyksensä hän teki v. 1841 ilmestyneessä teoksessaan: »*Das Wesen des Christenthums*» (Kristinuskon olemus). Hegelin mukaan ilman mailmaa Jumala ei ole Jumala, s. o. Jumala tulee absoluuttisesti tietoiseksi vasta ihmisessä. Feuerbachin mielestä Jumala on täysin psykologinen olento, itse asiassa ihmisen itsensä, s. o. hänen mielikuvituksensa luoma. Siis mielikuvituksensa luomaa aatetta, omaa itseänsä ihminen Jumala-käsitteessä ihailee. Näin on uskonto vain ihmisen itsekkyydestä johtunut: minun oma tahtoni on Jumalan tahto, tarkoitukseni Jumalan tarkoitus, ja Jumalan rakkaus ei ole mitään muuta kuin minun omaa jumaloimaani itserakkautta. »*Homo homini deus.*»

Feuerbach ei siis pyrkinyt kieltämään, vaan selittämään Jumalaa, vaikkakin hän tuli noin oudonlaiseen tulokseen. Hän etsi vastausta kysymykseen: *Mikä* on Jumala? Hän etsi uskonnon perustaa, sen olemusta. Ja hän tuli huomaamaan, että ihmiset luovat itsellensä Jumalan sellaisen, kuin heidän tarpeensa ja toivomuksensa edellyttävät. Ihminen luo siis oman ihannoidun kuvansa mukaisen Jumalan itselleen. Tällöin myös luonnollisesti ihmisen tietäminen Jumalasta on ihmisen tietämistä itsestään, omasta olemuksestaan. Näin joutui hän *ateismiin*, joka hänen mielestään onkin johdonmukaisen panteismin välttämätön seuraus.[2])

Tutkiessaan ontologis-teologisia kysymyksiä tuli siis Feuerbach tähän aikaan jo jyrkempiin tuloksiin kuin

[1]) Vrt. *F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus, II, 74.
[2]) *L. Feuerbach*, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, II, 62).

Strauss. Hän kielsi myös kohta kaiken yliluonnollisen, kaiken yliaistillisen. Teoksessaan: »*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*» (v. 1849) hän sanoo: »*Totuus, todellisuus* ja *aistillisuus* ovat identtisiä». Näin loitolle oli joutunut nyt Feuerbach Hegelin filosofian mystillisestä hämäryydestä! »Minä olen todellinen, aistillinen olento», hän sanoo, »ruumis kuuluu minun olemukseeni; niin, ruumis kokonaisuudessaan on minä, olemukseni itse». Ja vihdoin: »Der Mensch ist, was er isst» (Ihminen on mitä hän syö). Tämä on jo sensualismia ja materialismia[1]) eikä hengenfilosofiaa, johon Hegelin järjestelmä perustuu.

Ennen kaikkea vaativat Strauss ja Feuerbach *dualistisen* mailmankatsomuksen musertamista. Ja koska he olivat tietoisia kristinuskon dualismista, joutuivat he juuri sitä vastaan taistelemaan. He kulkivat kumpikin samaa latua. Feuerbach edellä ja Strauss jälessä.

Päästyämme tähän herää ikäänkuin itsestään kysymys: Olivatko Strauss ja Feuerbach lainkaan hegeliläisiä? Niinpä kirjoittikin kerran (v. 1880) *Arnold Ruge* (kts. Briefwechsel II, 444) »Strauss ei ollut oikeastaan hegeliläinen, Feuerbach ei myöskään; he olivat ainoastaan lämmitelleet itseään hänen (Hegelin) hengellään, mutta heillä oli juurensa ajan yleisessä valistuksessa». Feuerbach itse kirjoittaa: »Tosin olin hegeliläinen, innostunut ylioppilaana, kriitillinen dosenttina, vapaana ja kahleetonna maalaisena[2]) täysin itsenäinen, en enää hänestä selitettävissä oleva ajattelija». Hän vastusti sitä luuloa, että Hegelin järjestelmä sisältäisi ehdottoman totuuden ikuisiksi ajoiksi; se oli hänen mielestään, pikemmin vain pienen ajan kestävää »ratsionaalista mystiikkaa». Tämän arvelunsa hän omalla kehityksellään vahvistikin.

[1]) Vrt. *Otto Siebert*, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, s. 23.
[2]) S. o. maalla asuvana kirjailijana.

Toisista radikaalisista hegeliaaneista olemme jo pariin kertaan erikoisesti maininneet *Arnold Rugen* (1803—1880), vasemmiston valppaan, rauhattoman johtohenkilön, josta kristinuskon kritiikki vasta oli »todellista filosofiaa». Filosofiaa hän sanookin ajan ja myös teologian sieluksi.[1]) Samoin ajatteli myös *Bruno Bauer* (1809—1882),[2]) joka — oltuaan alussa vanhoillinen — muuttui päivä päivältä vapaamielisemmäksi, sanoen Hegelin filosofian oikein tulkittuna johtavan *ateismiin*, ja puki huikean jyrkkään muotoon arvostelunsa kristinopista sekä erosi sitten hegeliläisyydestä, mennen lopulta niin pitkälle, että kielsi kaiken muun paitsi kritiseeraavan minänsä.

Vapaus oli se käsite, josta vasemmisto lähti, vapaus, *ajatuksen vapaus* ylimalkaan. Heistä oli siis mitä tärkeintä saada vapaasti vanhaa särkeä ja uutta luoda järjen avulla.[3]) Vasemmistolaiset kuvailivatkin runollisen kauniisti sitä *todellista sivistystä*, joka vapauden koittaessa piti asetettaman uskonnon tilalle. Sivistys, tuo uusi uskonto, oli antava takaisin ihmisyyden, jonka vanha uskonto oli riistänyt, sekä oli tekevä myöskin yhteiskunnallisen elämän valoisammaksi

2. *Valtiollis-yhteiskunnalliset kysymykset.*

Hegel kuuluu niiden 19:nnen vuosisadan suurten ajattelijain eturiviin, jotka ovat levittäneet valtiomieltä ja vakaumusta valtion siveellisestä arvosta, lausuu *Friedrich Meinecke* teoksessaan »Weltbürgertum und Nationalstaat». Ja tosiaankin, siinä ovat Hegelin ansiot suuret.

[1]) Kts. *Hallische Jahrbücher* 1840 II, 2493.

[2]) Myöhemmin esiintyi myöskin hänen veljensä *Edgar Bauer* (1820—1886) vasemmistoon lukeutuvana filosofisena kirjailijana, siirtyen kuitenkin lopulta varsinkin valtiollis-yhteiskunnallisissa kysymyksissä — oikealle.

[3]) Kts. esim. erästä kirja-arvostelua *Hallische Jahrbücherissä* 1838 I, 46—48; 51—56.

Hän opetti, että valtio, joka on itse »Jumala maan päällä», on välttämätön eikä satunnainen. Valtion hyväksi on uhrattava kaikki, sillä valtio merkitsee enemmän kuin yksilö. Tämän ajatuksen hän oli täysin tietoisesti saanut antiikkisesta mailmankatsomuksesta, jonka ihailija hän oli koko ikänsä. Hän koetti saada yksilön ja yhteisön edut sopusointuun keskenään. Emmekä me voi moittia häntä epäonnistumisensa johdosta, sillä kukapa tuon ongelman ratkaissee vastaisuudessakaan!

Hegel myöntää kyllä, että eri valtiomuodot ovat kunkin ajan ja kansan kehitysasteen mukaan oikeutettuja. Mutta ilmeisesti hän itse käytännössä oli byrokratian puolella, huolimatta siitä, että hänen oppinsa paikoin puhui selvästi toista. Ihannevaltionsa hän luuli löytäneensä lähinnä oman aikansa Preussista, joka oli »älylle rakennettu».[1]) Preussiläisen hallitsijajärjestelmän kanssa suli hänen kantansa mainiosti yhteen, sillä *kokonaisuutta* silmällä pitäen korkein valta oli siellä keskitetty lujiin kouriin. Hän käsitti Preussin järkeä ja oikeata kansalaisvapautta edustavaksi valtioksi, jossa tavallaan jo itse aate oli toteutunut. Ja huolimatta siitä, että hänen valtio-oikeutensa ansiota on suuresti siinä, että Saksasta sitten tuli sellainen valtio kuin se suuruutensa aikana oli, ei hän ollut erikoisen halukas ajamaan edes Suur-Saksan asiaa.[2]) Tämä johtui luonnollisesti siitä, että n. s. vapaamieliset, jotka innokkaasti ajoivat Saksan eheytymisasiaa, pyrkivät tuota aatetta toteuttamaan demokraattisessa hengessä, mikä oli Hegelille vastenmielistä. Hegelillä oli kylläkin jo nuorena myös valmiiksi laadittu Saksan kokonaisuuteen ja suuruuteen tähtäävä, kaikki suur-saksalaiset unelmat toteuttava suunnitelma ja näin ollen myös oma kansallisuusteoriansa. Kansalli-

[1]) Vrt. esim. *Hegel's Werke*, Bd. XIII, 4.

[2]) Kts. *Georg Lasson'in* Leipzigissä v. 1911 julkais. Hegelin »Philosophie des Rechts», s. XCII.

seen tietoisuuteensa hän oli tullut syventymällä antiikkiseen aikaan sekä seuraamalla elämän kehityskulkua ympärillään. Nähtävästi vuosina 1801—1802 syntyi Hegelin »*Verfassung Deutschlands*» (Saksan valtiomuoto), joka vaikeiden poliitillisten olojen vuoksi jäi painattamatta ja lähes vuosisadaksi kokonaan unohduksiin, huolimatta siitä, että Hegel huolellisesti ja vakavasti sitä valmisteli.[1]) Tässä hänen erikoistutkielmassaan[2]) esiintyy hänen kansallinen kantansa alkuperäisessä eheydessään. Siinä hän todistelee, että »Bundesstaat und Einheitstaat» keisarin johdolla oli oleva Saksan ainoa pelastus, sen jälkeen kuin se suurimmalta osaltaan oli joutunut vieraan valtaan. Ja vaikka pohjaltaan idealisti ollen, asettui Hegel tässä historialliselle ja *realipoliittiselle* kannalle tullessaan siihen lopputulokseen, että Saksan tuli pitää silmällä sitä mikä valtiolle on oleellisinta, nimittäin *valtiomahtia*, johonka kaiken muun täytyi alistua ja soveltua. Tällöin oli voimakas *sotajoukko* tärkein, sillä valtio ollen voima, on ensi sijassa *sotavoimaa*, toiseksi *rahavoimaa*. Ilman näitä Saksa tulisi olemaan valtio vain »in Gedanken und kein Staat in der Wirklichkeit». Ja hän osoittaa, että jos saksalaisten vapaudenkaipuu on kylliksi suuri, uskonnollisuus ja elävä henki heissä voimakas, niin he voivat kohota sille asteelle, että Saksa on valtio. Kulttuurikansallisessa yhteydessä hän ei kuitenkaan nähnyt mitään varmuutta ilman aineellista voimaa. Hän ymmärsi, ettei puhtailla kulttuurikansoilla ole mailmanhistoriassa täysipainoista merkitystä,[3]) ja siksi hän hyväksyi *voimaprinsiipin* mitä jyrkimmässä muodossaan, hyväksyen

[1]) Vrt. *Hermann Heller*, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, s. 33.

[2]) *Hegel*, Sämtliche Werke, Bd. VII. (Hrsg. von Georg Lasson).

[3]) Vrt. *Heller*, Hegel und der Machtstaatsgedanke, s. 73.

samalla myös toisia kansallisuuksia sortavan ja sulattelevan suurvalta-politiikan.

»Saksan valtiosäännössä» Hegel ei vastustanut n. s. »saksalaista vapautta», s. o. hän ei vastustanut pikkuvaltioiden, kaupunkien, seurakuntien j. n. e. nauttimaa vapautta omalla alueellaan. Mutta kaikkien tuli muodostaa silti luja kokonaisuus — Preussin johdolla. Ja hän osoitti, etteivät voima ja vapaus suinkaan ehdottomasti ole toistensa vastakohtia. Näin ollen on myönnettävä, että Hegel ajatteli kylläkin »kansallisesti», vaikkakin hänen kansallistunteensa on vain erikoista lajia.[1]) Se on »kulttuurikansallisen hengen siirtämistä voimakansalliseen henkeen.» Kun Saksan yhdistymisajatuksen näkyi olevan pakko raueta Hegelin toivomalla ja suunnittelemalla pohjalla, liittyi Hegel vanhoilliseen preussiläiseen kansallisvaltio-ajatukseen ja sulatti aikaisemman oppinsa saksalaisesta kansanhengestä preussiläiseen konservatismiin.[2]) Kuitenkin taas asettuessaan mailmanhengen puolelle hän tulee panneeksi universalistisen luontaisoikeuden ja kristinuskon oikeusaatteen kansallis-voimavaltioprinsiippiä vastaan.[3]) — Millainen sitten olikaan kuuluisa preussiläinen hallintojärjestelmä ja vallitseva henki Hegelin aikoihin?

Friedrich Wilhelm II:n (1786—1797) aikana Preussissa vallitsi turmiollinen hovisuosikki-järjestelmä, eikä kuningas ryhtynyt ajan vaatimiin uudistuksiin senkään jälkeen, kun suuri vallankumous Ranskassa oli puhjennut ja vanhoja käsitystapoja muuttanut. *Friedrich Wilhelm III*:ltakin (1797—1840), johon oli kiinnitetty suuria toiveita,[4]) puuttui todellinen tarmo ja aloitekyky.

[1]) Vrt. *Heller*, Hegel und der Machtstaatsgedanke, s. 70.

[2]) » » » » » » s. 73.

[3]) *Heller*, Hegel und der Machtstaatsgedanke, s. 126.

[4]) Kts. esim. *Ziegler*, Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, s. 92.

Kuten isänsäkin, suosi tämäkin hallitsija vanhoillista kabinettihallitusta ja vihasi uudistuksia. Ulkonaisesti Preussi joutui häviön partaalle ja sai elää vaikeita hetkiä. Vuonna 1806 sen armeijat kärsivät musertavan tappion, ja Napoleon joukkoineen marssi Berliniin. Mutta voitettunakin se sentään eli ja kesti uudestisyntymisen vaikean prosessin. Eräiden vapaamielisten kabinettiministerien avulla saatiin huomattavia uudistuksia aikaan (m. m. lakkautettiin maaorjuus), sillä he johtivat »monarkkista hallitusta demokraattisin periaattein». Vihdoin myös Preussissa saksalainen kansallishenki heräsi. Filosofi *J. G. Fichte* puhui »kansalleen», joka nyt nousi ja myös voitti. Mailmantapahtumain kulku sai uuden käänteen. Napoleon kukistui ja Preussi vapautui sekä toipui pian alennustilastaan.

Vapaussota oli käyty, mutta kaikista lupauksistaan huolimatta kuningas ei antanut kansalle valtiollisia oikeuksia. Saatiin tyytyä vain neuvoa-antaviin maakuntasäätyihin, vaikka oli toivottu varsinaista kansan-*eduskuntaa*. Vuodesta 1815 kuningas muuttuikin suorastaan taantumukselliseksi, jommoinen ilmiö oli yleinen silloisessa Europassa. Julkisuutta pelättiin, ja kaikkialla vallitsi ankara poliisivalta. On itsestään selvää, että tällainen taantumus synnytti vastapainokseen vapaamielisen suunnan. Tuo n. s. *liberalismi* pyrki luomaan Saksan kokonaisuutta ja Saksan kansan perustuslainmukaista vapautta.[1] Mutta kun sen ääni tukahutettiin, muuttui se väkivaltaiseksi ja kehittyi Friedrich Wilhelm IV:n (1840—1861) aikana vihdoin vallankumoukseksi vuonna 1848,[2] mitä Heinrich Leo jo kymmenen vuotta aikaisemmin oli ennustanut nuorhegeliaanien taholta tulevaksi (»Wir haben die preussische Revolution von der Jung-Hegelschen Rotte zu erwarten»).

[1]) V. 1815 syntyi tuo yleinen saksalainen ylioppilasjärjestö »*Burschenschaft*», joka ryhtyi ajamaan koko Saksan valtakunnallista eheyttä. — Kts. esim. *P. Munch*, Europan valtiollinen kehitys vuodesta 1814 meidän päiviimme, s. 24.

[2]) Tuona aikana (1815—1848) pidettiin — merkillistä kylläkin — saksalaisuutta ja suur-saksalaista yhteisvaltiota tavoittelevaa ajatusta rikoksena. Tämä omituinen »konservatismi» johtui ehkä osaksi siitä, että Preussi ei vielä tuntenut pystyvänsä Saksan valtion luomiseen. — Kts. *Hans Delbrück*, Hallitus ja kansan tahto, s. 57.

Vuonna 1820 julkaisi Hegel teoksensa »Philosophie des Rechts» ja pani sen esipuheeseen tuon kuuluisan lauseen: »*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*».[1] Tahtoiko siis tuo »kuninkaallinen preussiläinen valtiofilosofi» tällä lauseellaan ilmaista, että esim. silloisessa Preussissa »todellinen» eli siis vallitseva taantumus oli järkevää? Tavallaan, sillä hänen sympatiansahan oli vanhoillisuuden puolella. Ja meidän tulee muistaa, että jokainen — itsenäisinkin, niinkuin juuri Hegel sanoo — on kasvanut kiinni kansallishenkeen. Ja hänhän oli elänyt kansansa vapaussodan ilmapiirissä ja tunsi, että valtio todellakin oli suorittanut tehtävänsä loistavasti. Se oli ollut sekä todellista että järkevää samalla kertaa. Me voimmekin olla varmat siitä, että hän ainoastaan järjellistä piti arvokkaana ja oikeana, vieläpä siten, että vasta *ideaalinen järjenmailma* oli hänestä todellista. Mutta hän näki myöskin arkipäivän todellisessa järjellistä enemmän kuin kukaan muu. Emmekä me näin ollen voi pitää Hegeliä taantumuksen ystävänä esim. sen perustalla, että hän valtion kokonaisuutta silmällä pitäen ei voinut uskoa järjen edustusvaltaa muille kuin hänen omasta mielestään suhteellisesti parhaille. Onhan hänen oppinsa ydinkohtia, että hengen olemus on *vapaus* ja että mailmanhistorian lopputarkoituksena on hengen olemuksen täydellinen tunteminen.

Pitäessään germanilaista mailmaa ja nimenomaan Preussia ikäänkuin kehityksen viimeisenä asteena Hegel

[1]) *Hegel's Werke*, Bd. VIII, 17.

tosin joutui salpaamaan tien kehitykseltä. Oliko siis järjellisessä monarkiassa jo henki löytänyt itsensä? Tuliko kehityksen siis siihen päättyä? Hegel ei selvästi ratkaise tätä pulmaa, johon hän oli joutunut. Julkaisemissaan teoksissa hän puhuu valtiosäännöstä vain hämärästi ja dialektisen ristiriitaisesti.[1]) Koulukunnan oikeisto nojautui Hegelin voimavaltio-ajatukseen ja käsitti asian siten, että täydellisyys oli saavutettu; vasemmisto taas asettui kielteiselle kannalle sekä kehitteli edelleen mailmanhengen vallankumouksellista dialektiikkaa. Niinpä esim. *Arnold Ruge* ihmettelee sitä, ettei mailmanhistoriassa saisikaan tulla enää uutta astetta, niinkuin tapahtuu logiikassa. Mitenkä olisikaan valtion idea *määrätyssä* valtiossa tullut todelliseksi? Ja hän ryhtyy tarmokkaasti taistelemaan tuota ehdotonta valtiokäsitystä vastaan. Näin muodostui valtiollis-yhteiskunnallisella alalla myös valtava kamppailu koulukunnassa.

Hegelin mukaan uskonto ja valtio ovat läheisessä suhteessa toisiinsa, sillä sama kansanhenki elää edellisessä kuin jälkimäisessäkin. Samoin ajatteli myöskin oikeisto, joka (esim. *Hinrichs*)[2]) asetti valtion nimenomaiseksi tehtäväksi kehittää mailmaa kristinuskon mukaisesti, uskon, joka tähtää absoluuttiseen vapauteen; oikeusaatteineen valtion tuli olla ulkonaisesti, mitä usko on sisäisesti. Nuorhegeliaanit, jotka niinikään, ainakin alussa, luulivat edustavansa opettajaansa, sensijaan käsittivät uskonnon pikemmin vain ihmiskunnan alaikäisyyden ilmaukseksi, ja valtio oli heistä monestakin

[1]) Kts. esim. *Hegel's Werke*, Bd. VIII, 388: »Die Verfassung muss an und für sich der faste geltende Boden seyn, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muss deswegen nicht erst gemacht werden. Die Verfassung ist also, aber ebenso wesentlich wird, das heisst, sie schreitet in der Bildung fort.»

[2]) *Hinrich's* Politische Vorlesungen. Esipuhe, s. VIII.

kauhea kahle. Nykyaikaisesti puhuen oikeisto omaksui opettajansa vanhoillis-porvarillisen kannan; vasemmisto taas hyväksyi yleensä vapaamieliset kohdat hänen opistaan. Vasemmistolaisten mielestä oli ihmisluonne itsessään jo tarpeeksi vanhoillinen, joten konservatismin hyväksi ei tule puuhata. Konservatismi on kansojen vaarallisin vihollinen. Ja he selittävät, etteivät he, joita vastaan vanhoilliset taistelevat, halua hävittää kaikkea, esim. valtiota. He tahtoivat vain hävittää valtiossa olevan *pahan* ja tehdä uudistuksia perinpohjaisesti ja nopeasti (»gründlich und rasch»)[1]) Näin tuli heti alussa riidanalaiseksi kysymys: mikä on tieteen suhde valtioon ja valtion suhde vapaaseen tieteeseen. Siis ratkaistavana oli samanasteinen kiista kuin se, joka oli uskonnon ja filosofian välillä. — Kiistakysymyksinä saatammekin havaita pääasiallisesti seuraavat: *Mikä on filosofian suhde valtioon ja päinvastoin? Yhteiskunnallinen ja valtiollinen vapaus. Yksilö ja yhteisö. Onko valtio välttämätön vai ei? Onko valtio jatkuvasti kehityksenalainen? Kenellä on oleva valta: ylimystöllä vaiko kansalla? Mikä määrää valtion rajat? Patriotismi vai kosmopolitismi? Valtio ja kirkko.*

Uskonnollis-filosofiset kiistat, niinkuin olemme nähneet, alkoivat jo osaksi ennen mestarin kuolemaa. Valtiollisissa kysymyksissä sensijaan vallitsi aluksi äänettömyys. Ei ainakaan rohkeasti hyökätty vielä, vaikkakin jousi oli vireessä jo. Vasta sen jälkeen, kun nuorhegeliaanit vuonna 1838 saivat oman äänenkannattajansa, alkoi valtiollis-yhteiskunnallisten kysymysten avonainen pohdinta. »Hallische Jahrbücherin» toimittaja Arnold Ruge oli tosin sovitteluhaluinen ja luotti lujasti uudistusten voimaan. Mutta vuosi vuodelta hänkin muuttui yhä vapaamielisemmäksi. Hän alkoi terävästi arvostella

[1]) Kts. *K. Nauwerckin* kirjoitusta »Conservatismus und Radicalismus». *Deutsche Jahrbücher* 1842 ss. 787—788.

Preussin valtiomuotoa ja oli pakotettu vetäytymään v. 1841 Dresdeniin. Siellä julkaisemassaan »Deutsche Jahrbücherissä» hän m. m. moittii — hegeliaaneja, joilla on jo valmis systeemi ja dogmatiikka sekä *poliittisessa status quo'*ssa kaipaamansa aatteet. Vuonna 1843 Saksin hallitus lakkautti »Deutsche Jahrbücherin». Kun sitä sitten taas uudella nimellä (*»Deutsch-französische Jahrbücher»*) ja uusin voimin (Ruge, Froebel, Hess, Marx ja Max Stirner y. m.) jatkettiin Parisissa, oli se vieläkin kumouksellisempi. Kauas opettajansa kannasta olivat siis loitonneet nuorhegeliaanit, johtomiehenään Ruge, joka — kuten selvästi tulee näkyviin — ei kuitenkaan pohjaltaan ollut mikään käytännöllinen valtiomies, vaikkakin hän tahtoi »filosofisen järkeilyn käytännössä toteuttaa». Tulee lisäksi huomata, ettei Ruge, tuo isänmaansa yhteyden ja »filosofisen tasavallan» haaveilija, hyväksynyt Marxin kommunistista kantaa, vaan luotti vieläkin (v. 1844) reformien voimaan. Hän sai vieläkin saksalaisen isänmaallisuuden, jalostetun ihmisyys-aatteen ja vapauden sopimaan yhteen, tosin kyllä heikosti. Mailmankansalaisen henki pääsi kuitenkin hänessäkin vihdoin voitolle, niin että jo v. 1846 hän saattoi asettaa »vapauden» isänmaansa tilalle ja ystävälleen *Prutzille* kirjoittaa: »Sinun ja minun saksalainen isänmaani on saksalainen vapaus, filosofia, runous ja vapaa valtio.»[1])

Hegelin koulukunnan vasemmistoon lukeutuivat nimenomaan myöskin sosialistijohtajat *Karl Marx* (1818—1883) ja *Ferdinand Lassalle* (1825—1864). On omituista, että juuri Hegel joutui hiomaan aseita myös näille äärimmäisen kumouksellisille mailmanparantajille. Ranskan suuren vallankumouksen sekä heinäkuun vallankumouksen (1830) hyökyaalto lähestyi päivä päivältä myös Saksaa ja yhtyi siihen rikkirepivään henkeen, joka siemenenä oli Hegelin opissa. Varsinkin *vapaus*-käsite ja *mailmanhenki*-ajatus, joita Hegel niin mielellään kehittelee, olivat vaarallisia. Siis hänen oppinsa väkevässä hengessä ja ennen kaikkea hänen dialektisessa metodissaan piili revolutsionin siemeniä.

Ottakaamme ensin puheeksi »maltillisempi» sosialistijohtaja *Lassalle,* joka jo sangen nuorena oli tutkinut m. m. Hegelin oikeusfilosofiaa. Teoksessaan *»Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos»* (ilmestyi painosta vasta v. 1858), jossa tulkitaan Herakleitos Ephesolaisen, tuon Hegelin kaukaisen edelläkävijän, mailmankäsitystä, Lassalle on vielä puhdasverinen hegeliaani. Jo siinä — ja varsinkin myöhemmissä teoksissaan — hän selvästi tuo näkyviin ajatuksen, että valtioaatteessa ovat siveys ja järki toteutuneina. Hän antaa siis valtiolle suuren arvon, niinkuin Hegelkin. Kysymys on vain edelleen siitä, ***kuka*** valtiota ***hallitsee, kenellä on valta.*** Lassallen mukaan valta on saatava kansalle, sillä muuten porvaristo käyttää valtiota yksistään oman vapautensa ja omaisuutensa turvaamiseksi. Valtion tulisi huolehtia kaikkien onnesta, etukädessä juuri työväenluokan, sillä työväestön vapaus on koko ihmiskunnan vapaus. Tällä n. s. valtiososialismin kansallisella pohjalla Lassalle aluksi seisoi, ja hänellä oli — niinkuin

[1]) *Arnold Ruges Briefwechsel* I, 359—360 ja 401. — Vallankumousvuonna 1848 ja sitä seuraavana aikana oli Saksassa despoottista yksinvaltaa ajava, perustuslaillinen, tasavaltainen ja demokraattinen puolue välimuotoineen. Kaikkiin näihin sijoittuivat hegeliläiset, sulaen osittain ajan konservatiivisiin ja liberaalisiin suuntiin. Noin 10 v. aiemmin Ruge ja muutamat muut olivat yrittäneet ensin puuhata vapaamieliseen henkeen laadittua perustuslakia, poistaakseen vihaamansa preussiläisen »poliisivaltion», koska järjestys ei ole itseänsä varten, vaan subjektin vapautta varten. Sitten tuli vasemmistolle tasavaltainen hallitusmuoto päämääräksi. Niinpä vallankumousvuonna 1848 se pyrki luomaan Saksan tasavaltaa ilman minkään osan (esim. Preussin) ylivaltaa. Kuitenkin seuraavana vuonna jo näkyy heidänkin taholtaan asetetun sille kannalle, että Preussin ympärille tuli keskittyä uutta valtiota muodostettaissa.

Bismarck saattoi vakuuttaa — »sangen jyrkät kansalliset mielipiteet». Niissä hän nojasi suuresti oppi-isäänsä Hegeliin, mutta enemmän vielä *J. G. Fichteen*, jonka kunniaksi hän »Berlinin filosofisen seuran» jäsenenä tämän muistojuhlassa toukokuulla 1862 piti loistavan puheen: *»Fichten filosofia ja saksalaisen kansanhengen merkitys,»* ylistäen Fichteä Saksan yhdistymisen profeettana. — Lopulta Lassalle kuitenkin kansanvaltaisissa mielipiteissään muuttui yhä jyrkemmäksi.

Myöskin *Marx* kritiikistään huolimatta oli pitkän aikaa Hegelin opin voimakkaan vaikutuksen alaisena, jopa siihen määrään, ettei hän koskaan päässyt täysin vapautumaan hegelianismista. Kun Bruno Bauerilta v. 1842 kiellettiin luennoimisoikeus yliopistossa, syntyi se suuttumusta nuorhegeliaanien leirissä, ja Karl Marx, joka piti Baueria läheisenä ystävänään, jätti heti yliopiston sekä irtisanoutui Hegelistä pian kokonaan. Vähää ennen helmikuun vallankumouksen (1848) puhkeamista Marx ja Engels julkaisivat sitten vallankumouksellisen sosialismin ohjelmakirjoituksen eli n. s. *»Kommunistisen manifestin»*, joka päättyi sanoihin: *»Kaikkien maiden proletaarit, yhtykää!»* — Vuonna 1867 ilmestyi vielä Marxin kuuluisa *»Das Kapital»*, ja siitä alkaen marxilainen sosialismi, voitettuaan ensin Lassallen sosialismin, on voimakkaasti levinnyt ensin Saksassa ja vähitellen koko Europassa sekä muuallakin, niinkuin sen nykyaika hyvin tuntee.

Tyydymme tässä vain toteamaan, että Lassalle ja Marx olivat hegeliläisiä alussa, mutta vieraantuivat vähitellen vanhasta opista ja luisuivat sosialismiin, jota Hegel ei suinkaan ollut suosinut. Hegelin mukaan maailmanhistorian kulku tapahtuu *henkisellä pohjalla*, jotavastoin Marxin sosialistinen teoria perustuu puhtaasti *materialistiseen* historiankäsitykseen. Marxilaisuudessa onkin ainoastaan sen verran Hegeliä, että siinä on yhteiskuntaelämän laiksi hyväksytty hänen dialektinen metodinsa,[1]) s. o. oppi kehityksestä *vastakohtien kautta* (esim. luokkataistelu-oppi ja taloudellis-yhteiskunnallinen romahdusoppi). Hegel piti luokkaeroavaisuuksia luonnollisina ja aina pysyvinä ilmiöinä. Marx taas katsoi, että nuo ilmiöt katoavat. Edellisen päähuomio oli kiintynyt valtioon, jälkimäisen sensijaan yhteiskuntaan. Kuitenkin Marx, ajaessaan »kaikkien kansalaisten etua», oli myös tavallaan Hegelin valtiollisen yhteisöperiaatteen kannalla, ollen vain sen — äärimmäinen edustaja. Ainakin saattaa hänen kehityksensä täten ymmärtää. Hegelin mukaanhan yhteiselämään sisältyy korkein vapaus (*»die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit»*), mikä todellakin ilmaisee hänen valtiollis-filosofisen kantansa ytimen.[2]) Tarvitsiko siis Marx enää muuta lähtö- ja — päätymiskohtaa!

Osoitukseksi siitä, mitenkä helposti voitiin heilahtaa viimeisiin äärimmäisyyksiin, mainittakoon vielä Hegelin ja Marheineken monivuotinen oppilas *Max Stirner* (Johann Caspar Schmidt). Hän julkaisi v. 1845 teoksensa *»Der Einzige und sein Eigentum»* hämmästyttäen sillä rohkeimpiakin. Jyrkästi hän julistaa täydellistä yksilöllistä vapautta: »Ein Stück Freiheit ist nicht die Freiheit» (Osa vapautta ei ole vapaus). Lapsi on realisti, nuorukainen on idealisti, mies on egoisti, ja samaan suuntaan kulkee ihmiskunnan historia kokonaisuudessaan, hän rohkeasti väittää. Ei missään valtiossa yksilö pääse täysin vapaaksi, hän sanoo. Ja hän tahtookin valtion tilalle asettaa *egoistien yhdistyksen*, jonka jäsenet kuuluvat yhteen ainoastaan niin kauan kuin he hyötyvät

[1]) Sanottakoonkin sitten Marxin dialektiikan tietoteoreettista perustaa *naiivin-realistiseksi* ja hänen talousperuskäsitteiden käsittelyään *valedialektiseksi*, niinkuin *Siegfried Marck* kirjasessaan »Hegelianismus und Marxismus», ss. 12 ja 19.

[2]) Kts. *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, I, 116.

toisistaan. Hän päätyi siis selvään eetilliseen egoismiin. Hegelille valtio oli oma tarkoituksensa ja Jumala maan päällä (»der Gang Gottes in der Welt»);[1]) hänen uudistushaluisille oppilailleen se oli vain välikappale ja — vieläkin vähemmän — kokonaan tarpeeton. Sellainen se oli Max Stirnerillekin, jonka absoluuttinen egoismi ja anarkismi muodostuivat näin ollen Hegelin filosofian selväksi »negatsioniksi».

3. *Koulukunnan lopullinen jako.*

Hegelin koulukunnan jakautuminen alkuaan kahtia, nim. *oikeistoon* ja *vasemmistoon*, ei ollut riittävä. Vasemmiston edustajat eli nuorhegeliaanit kehittivät, niinkuin olemme nähneet, mestarin oppia vähitellen niin radikaaliseen suuntaan, että oli varsin luonnollista sellaistenkin hegeliläisten esiintyminen, jotka koettivat välttää sekä vanhoillisen oikeiston että kumouksellisen vasemmiston yksipuolisuuksia ja esiintyivät näiden molempien välittäjinä. Näin muodostui n. s. »*keskusta*», joka lähenteli joko oikeistoa tai vasemmistoa. Sen mukaan alettiinkin käyttää tarkempia nimityksiä: »*oikeisto*», »*oikea keskusta*», »*vasen keskusta*» eli »*maltillinen vasemmisto*» ja »*äärimmäinen vasemmisto.*»

Muutamat, alkuaan äärimmäisen konservatiivisella kannalla olleet, kuten esim. *Rosenkranz*, vetäytyivät vähitellen oikeistosta keskustaan päin ja kuuluivat siis oikeaan keskustaan; toiset taas, kuten esim. *Michelet*, menivät vasemmistosta päin keskustaan. Tehtiinpä suurempiakin hyppäyksiä. Esim. *Bruno Bauer* siirtyi oikeistosta äärimmäiseen vasemmistoon. Muistettava kuitenkin on, että Bauer — samoinkuin myös Strauss — ei valtiollis-yhteiskunnallisissa kysymyksissä oikeastaan milloinkaan edustanut äärimmäistä vasemmistoa. Poliit-

[1]) *Hegel's Werke*, Bd. VIII, 320.

tisissa kysymyksissä horjuva oli myöskin tavallaan *Hinrichs*, joka sittenkin on vanhoilliseksi eikä vapaamieliseksi katsottava.

Ottaen muutamat siirtymiset varteen saatamme mielestämme huomattavimmat hegeliaanit jakaa eri ryhmiin seuraavasti:

A. *Uskonnollis-metafyysilliset kysymykset:*

Oikeisto: Göschel, Gabler, Hinrichs, v. Henning ja Gans;

oikea keskusta: Erdmann, Conradi, Rosenkranz ja Schaller[1]);

vasen keskusta eli *maltillinen vasemmisto:* Michelet sekä osaksi Marheineke ja Vatke:

äärimmäinen vasemmisto: Strauss, Feuerbach, Richter, Ruge ja veljekset Bauer.

B. *Valtiollis-yhteiskunnalliset kysymykset:*

Oikeisto: Gabler, v. Henning, Erdmann, Hinrichs,

oikea keskusta: Gans, Rosenkranz, Strauss, Märcker, Cieszkowski;

vasen keskusta eli *maltillinen vasemmisto:* Michelet, Förster[2]), Noack, Echtermeyer;

äärimmäinen vasemmisto: Ruge, Nauwerck[3]), Bayrhoffer[4]), Feuerbach, Lassalle, Marx y. m.

A-ryhmän mukainen jako on jo vakiintunut. B-ryhmän mukainen jako sensijaan on katsottava vain

[1]) Vrt. esim. *Rugen* lausuntoa 18/7 1841: »*Schaller* ist nicht ganz alt- und nicht ganz junghegelsch.» — *Briefwechsel* I, 235.

[2]) *Fr. Förster* (1791—1868), historioitsija ja filosofi. Kuului keskustaan, ollen »liberal-conservativ», niinkuin Ruge mainitsee (kts. *Briefwechsel* II, 413). Förster ei avonaisesti yhtynyt vuoden 1848 vallankumoukseen.

[3]) *Karl Nauwerck* (synt. 1810) filosofianhistorian yksityisdosentti 1836—1844. Myöhemmin myös kansanedustajana.

[4]) *Karl Theod. Bayrhoffer* (1812—1888), filos. prof. Innokas Hegelin kannattaja. Kääntyi myöhemmin uskonnollisissa ja valtiollisissa pyrkimyksissään radikaaliksi, ja hänestä tuli demokraattisen puolueen johtaja.

yritykseksi yhdistää tärkeimpiin yhteiskunnallisiin kiistakysymyksiin nähden suunnilleen samoin ajattelevat hegeliaanit eri alaryhmiksi, kunnes yksityiskohtainen ja tarkka tieteellinen seulonta joskus myöskin valtiollis-yhteiskunnallisella alalla Hegelin koulukunnassa tulee suoritetuksi. Tähän mennessä on tuo tavattoman laaja tutkimustyö vasta alkuasteellaan. Tämä ryhmitys ei siis ole ehdoton. Eikä se ole sellainen edes A-ryhmässä. Niinpä esim. saattaa Erdmannin yhtä hyvin lukea oikeistoon (valtiollis-yhteiskunnallisissa kysymyksissä nimenomaan täytyykin) kuin oikeaan keskustaan; Vatken paikka taas on pikemmin oikean keskustan ja vasemman keskustan välimailla, vaikkakin häntä Michelet'n mukaan on totuttu pitämään jälkimäiseen kuuluvana; samoin on vieläkin paremmalla syyllä Marheineken laita. Kaksi viimeksi mainittua on siis tavallaan keskustain siltana.

Oikeistoon liittyivät vielä läheisesti n. s. *spekulatiiviset teistit: I. H. Fichte* eli Fichte nuorempi, *Chr. H. Weisse, C. Ph. Fischer* y. m., joita Michelet nimitti *»valehegeliaaneiksi»*. Luovien teismin ja panteismin välillä he tahtoivat Hegelin filosofian *ulkopuolella* osoittaa oppinsa oikeaksi, huolimatta siitä, että olivat häneltä saaneet tuntuvasti vaikutteita, olipa Weisse nimenomaan hänen oppilaansakin. Nämä teistit pyrkivät aina selittämään äärellisen ja absoluuttisen hengen suhdetta toisiinsa *mailmanluomisen* yhteydessä. He taistelivat monismin puolesta, jonka sanoivat yksin voivan järkeä tyydyttää, mutta hyväksyivät kuitenkin kristillisen dualismin[1]) ja joutuivat auttamattomasti mystisismiin. Molemmin puolin käydystä kiivaasta kiistasta huolimatta heidän mielipiteensä erittäin hyvin sulivat yhteen Hegelin koulukunnan oikeiston mielipiteiden kanssa, sillä kummatkin olivat teistisiä.

[1]) Samoin hyväksyi kristillisen dualismin myöskin Hegelin koulukunnan oikeisto.

II. Hegeliläisyys Suomessa ennen Snellmania.

Hegeliläisyys, vaikkakin noin pirstautuneena, oli edelleenkin vallassa Saksan yliopistoissa ja koko oppineessa piirissä sekä teki myös voittokulkuaan kautta Europan. On sanottu, että Kantin filosofia, ollen ikäänkuin saksalaista yksinomaan, ei alussa juuri muualla kuin omassa kotimaassaan tavannut voimakasta vastaanottavaisuutta; Hegelin filosofia sensijaan tuli pian tunnetuksi ja jäi vallitsevaksi miltei kaikkialla, m. m. täällä pohjolassakin. Tänne olivat samoin levinneet Fichten ja Schellingin aatteetkin; Ruotsissa oli niiden vaikutus pitkäaikainen ja tärkeä, mutta meillä Suomessa se supistui ihmeen vähään. Sensijaan Hegelin filosofia juurruttuaan Skandinaavian maihin ulottui heti tänne Suomeenkin ja saavuttipa täällä vielä paljoa suuremman vallan kuin esim. Ruotsissa, pysyen vallitsevana aina 1860-luvulle saakka.

Ei tiedetä aivan tarkoin, kuka Suomessa oli ensimäinen hegeliläinen. 1820-luvulla jo oli muutamia Turun yliopiston opettajia, jotka luennoivat Hegelin henkeen. Onpa myös todistuksia siitä, että muutamat meikäläiset oppineet olivat tutustuneet Hegelin filosofiaan jo hiukan aiemminkin. Niinpä tiedämme, että *Gabriel Palander* (1774—1821), joka v. 1814 tuli teoreettisen filosofian professoriksi, vaikkakin luennoissaan kosketteli etupäässä Kantin filosofiaa, näyttää tutkineen myös Kantin jäl-

keisiä filosofisia suuntia ja tällöin m. m. tutustuneen Hegelin logiikkaankin, joka ilmestyi vuosina 1812—1816.[1]) Esim. lääket. prof. *Israel Hwasser* (1790—1860) mainitsee ruotsinkielisessä kirjeessään prof. I. Ilmonille: »Tutkiskelin silloin *Hegelin* logiikkaa ja keskustelin siitä ystäväni *Palanderin* kanssa, tulematta kuitenkaan senkautta selvemmäksi päästäni.»[2]) Silloinen historian professori *Johan Henrik Avellan* (1773—1832), joka vuosina 1804—1809 oli praktillisen filosofian dosenttina ja hoiti saman aineen professuuria m. m. vuosina 1824—1827,[3]) oli ahkerana lukumiehenä myös seurannut filosofian kehitystä ja tutustunut Hegelinkin järjestelmään. Tämä tulee näkyviin m. m. hänen keskeneräisestä teoksestaan: »*Inledning till en grundteckning af läran om den absoluta friheten vid sin öfvergång till ändlighet i viljan, under olika skaplynnen, framträdande såsom Rätt*», josta vuonna 1827 ilmestyi kolme väitösvihkosta (yht. 38 sivua). Siinä viitataan m. m. Hegelin »Wissenschaft der Logik»- ja »Encyklopädie»-teoksiin. Avellan on siis myös yksi niitä meikäläisiä oppineita, jotka jo verrattain varhain tutustuivat Hegelin aatteisiin. Luultavaa kuitenkin on, ettei hän historian luennoillaan joutunut opastamaan ylioppilaita puheenaolevassa filosofiassa[4]) eikä hän praktillisen filosofian professuuria hoitaessaankaan saattanut olla sentään se, joka olisi lueskelevia ylioppilaita siihen erikoisesti innostanut. Enimmät ansiot sen istuttamisesta yliopistoomme lienevät *J. J. Tengströmillä* (1787—1858),

[1]) Kts. *Th. Rein*, Filosofins studium vid Åbo universitet, ss. 289—290. (Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland LXXX.)
[2]) Kts. *Valda skrifter af Israel Hwasser*, I, 185. — Vrt. myös: *Th. Rein*, Filosofins studium, s. 299.
[3]) Kts. *J. J. Tengström*, Chronologiska förteckningar och anteckningar öfver finska universitetets fordna procancellerer samt öfver faculteternas medlemmar och adjuncter, s. 312.
[4]) Vert. *Th. Rein*, Filosofins studium, ss. 305—306.

joka oli Helsingin yliopistossa praktillisen filosofian professorina v. 1828—1848 (nimitettiin professoriksi jo Turussa v. 1827) ja samalla teoreettisen filosofian prof. 1830—1848;[1]) Turun yliopistossa hän oli sitä ennen ollut kirjallisuuden dosenttina ja matkustellut ulkomailla vuosina 1817—1819. Noilla matkoillaan hän kenties oli jo joutunut hiukan tutustumaan Hegelin filosofiaan itse Saksassa, ja hänestä tulikin sitten tuon järkeisjohteisen systeemin mitä hartain kannattaja ja suuri ihailija. Epäilemättä on hänen ansiokseen ainakin suurimmaksi osaksi laskettava hegeliläisyyden voimakas leviäminen ja syvällinen vaikutus meillä.

Ylläsanottu ei kuitenkaan merkitse sitä, että Tengström olisi *ensimäisenä* esittänyt Hegelin oppia yliopistossamme. Sillä, niinkuin jo mainittiin, 1820-luvulla jo oli muutamia *Turun* yliopiston opettajia, jotka nimenomaan luennoivatkin Hegelin henkeen. Kun tiedämme, että Tengström silloin oli *kirjallisuuden* dosenttina, ja lisäksi, että hän vasta 1830-luvulla kirjoitteli väitöskirjoja hegeliläiseen henkeen, niin on lausuttu otaksuma mitä todennäköisin. Näin lienee käsitettävä myös se selitys, jonka Tengströmin kuuluisin oppilas *Juhana Vilhelm Snellman* antaa v. 1841 Tübingenissä julkaisemansa »*Versuch einer spekulativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit*» -nimisen teoksensa esipuheessa. Siinä sanotaan: »Sillä aikaa kun Ruotsissa ei ole filosofiassa vielä päästy Schellingiä edemmäs, on Suomen yliopistossa *Hegelin* spekulatsioni sitten vuosien 1824—1825 tullut vallitsevaksi. Maan on tästä edistyksestä erikoisesti kiittäminen nykyistä filosofian professoria *Johan Jakob Tengströmiä*, jonka ponnistuksella on tultu jo siihen, että jokainen

[1]) Pääasiallisesti Fichten ja Schellingin idealismin kannalla olleen *Fredrik Bergbomin* kuoltua yhdistettiin nimittäin molemmat filosofian professorin virat v. 1830. Bergbom oli Palanderin jälkeen teoreettisen filosofian professorina 1823—30.

virkamieheksi aikova, suorittaakseen tavallisen tutkinnon luontaisoikeudessa, siveysopissa ja valtio-oikeudessa, opiskelee yksinomaan Hegelin oikeusfilosofiaa, ja että kaikki filosofian tohtorit erikoisesti tutkivat ainakin jotain systeemin osaa. Paitsi mainittua professoria, joka tavallisesti joka vuosi pitää ansiokkaita luentoja Hegelin logiikasta, psykologiasta ja oikeusfilosofiasta, vaikuttavat vielä professorit *Mathias Sundwall* ja *Adolph Laurell* syvällisemmän filosofian opiskeluun jumaluusopillisessa tiedekunnassa.»

Fred. Cygnaeus kirjoittaa Snellmanille, että tämä on ehkä liiaksi kiittänyt Tengströmiä hegeliläisyyden isänä tässä maassa.[1]) Ja *J. J. Nervander* sanoo nimenomaan, että Sundwall toi yliopistoomme Hegelin [2]) Onpa myös olemassa todistuksia siitä, että *Mathias Sundwall* (1793—1843), joka v:sta 1818 oli teoreettisen filosofian dosenttina, teoreettisen ja praktillisen filosofian apulaisena v. 1825 hoitaen samalla teor. filosofian professorin virkaa v. 1825—1826, teolog. siveysopin prof. v:sta 1833, ainakin oli *aikonut* jo vuosina 1823—1824 esittää Turun yliopistossa johdantoa Hegelin spekulatiiviseen logiikkaan. Näin ilmoittaa nimenomaan luentoluettelo: »*Johannes Matthias Sundwall*, Philosophiae Theoreticae Docens, tradet, duce Hegel, initia Logicae speculativae».[3]) Kun Snellman mainitsee, että sitten vuosien 1824—1825 hegeliläinen spekulatsioni on tullut vallitsevaksi Suomen yliopistossa, niin kaiketi juuri Sundwall ja ehkäpä myös

[1]) Cygnaeuksen kirje Snellmanille 11 p. lokak. 1841.

[2]) »Palander införde Kant, Bergbom Naturphilosophien, Sundwall Hegel. Alla vunno de fides och Gud vet om deras förtjenst — åtminstone några af dem — varit annan, än att de uppfattat och landsmän bekantgjort ett *nytt* system.» — Kirjeessä *Snellmanille* luultavasti vuonna 1833 (Kts. *Brev till Snellman*, III. Säilyt. Helsingin yliopiston kirjastossa).

[3]) Kts. *Conspectus Praelectionum in Academia Imperiali Aboënsi*, a die I Octobris A. MDCCCXXIII ad idem tempus Anni sequentis, publice et privatim habendarum. — Aboae 1823.

toinen hänen mainitsemansa, nimittäin *Axel Adolf Laurell* (1801—1852)[1]) ovatkin itse asiassa ensimäiset meikäläiset Hegelin filosofian esittäjät. Kaikki merkit ainakin näyttävät viittaavan siihen, että *Johan Mathias Sundwall* oli ensimäinen; myöhempi ansio sensijaan on luettava *J. J. Tengströmille*

Sundwallin väitöskirjoista mainittakoon tässä erikoisesti: »*De dialectica intellectus natura*» (Älyn dialektisesta luonteesta; 1817) ja *Praenotiones problematis, quo potuerit modo homo a Deo desciscere, ipsaque problematis solutio*» (Esitietoja probleemista, miten ihminen voi luopua Jumalasta, ja itse probleemin ratkaisu; 1832), jota Saksassakin suopeasti arvosteltiin. Näistä niinkuin muistakin hänen teoksistaan näkyy, että hänellä oli todellakin taipumuksia syvälliseen ajatteluun. Lahjakkuutensa vuoksi häneen kiinnitettiinkin erittäin suuria toiveita. Mutta vuonna 1843 hän kuoli saamatta eläissään aikaan mitään huomattavampaa, niinkuin jo J. J. Tengström säälien kirjoitti hänestä.[2]) Viimeksimainittu taas ei ollut mikään nerokas ajattelija. Ja filosofisena kirjailijana hän ei ollut lainkaan tuottelias, mikä osaksi johtuu siitä, että hän vasta vanhana antautui lopullisesti filosofian alalle, ja mistä hän myös itse näkyy kärsineen suuresti. Hänestä tuntui, että jos hän kirjallisissa esityksissään tavoitteli helppotajuisuutta, niin silloin hän oli pintapuolinen; jos hän taas pysyttelihe syvällä, niin silloin häntä ehkei olisi ymmärretty.[3]) Mutta opettajana

[1]) Laurell, v:sta 1826 teoreettisen filosofian dosentti, v:sta 1836 dogmatiikan prof., oli uutterasti tutkinut Hegelin järjestelmää. Se ei kuitenkaan ajan mittaan tyydyttänyt häntä: hän kääntyi lopulta sen vastustajaksi. Sanoi käyttäneensä 10 vuotta elämästään perehtyäkseen tuohon järjestelmään ja saman verran päästäkseen siitä vapaaksi.

[2]) Kts. Tengströmin kirjettä Snellmanille 7/9 1843. (*Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 116.)

[3]) Kts. Tengströmin kirj. Snellmanille 20/6 1844. (*Förhandl. och upps.* 20, s. 136.)

Tengström oli mainio. Filosofian opintoja ei yliopistossamme ennen häntä oltukaan koskaan niin suurella harrastuksella viljelty, kuten Snellman hänen haudallaan saattoi todistaa. »Hänen opetuksensa oli ankaran järjestelmän mukaista; se ei houkutellut millään nerokkailla lennähdyksillä itse aineen alalta tai runollisenkauniilla esityksellä. Ja kuitenkin tämä ankara opinto veti nuorison puoleensa.» Tengström ei ainoastaan opettanut Hegelin järjestelmää, tuota »älykkäintä, mitä ihmisnero oli harkinnut», vaan hän rakasti tätä tiedettä, »ajatteli ja eli niinkuin opetti» sekä herätti siten oppilaissaankin rakkautta siihen; ja hän iloitsi aina vilpittömästi oppilaittensa edistyksestä.

Aivan täyttä varmuutta voimme tuskin enää saada siitä, kuka ensimäiseksi hegelianismia yliopistossamme on esittänyt. Mutta sillä seikallahan ei oikeastaan ole niin ratkaisevaa merkitystä. Olipa siis kuinka tahansa. Kylvipä hegeliläisyyden ensimäiset siemenet maahamme kuka hyvänsä, rehevä kasvu ja hyvä sato tuosta kylvöstä ainakin oli seurauksena. Muun muassa voimakas kansallinen heräämisemme juontaa juurensa huomattavasti siitä. Ensimäiset voimakkaat äänet suvaitsevaisuuden ja uskonvapauden puolesta meillä ovat niinikään lähteneet hegeliläisestä leiristä, vaikkakin täytyy myöntää, että vallitseva ahdas henki suureksi osaksi tukahutti silloin vielä ne. Hegelin filosofialla on siis kieltämätön merkitys meille, mistä etenkin saamme kiittää *Juhana Vilhelm Snellmania,* suurinta suomalaista hegeliaania. Hänen työllään on häipymätön kansallinen arvo, mutta sitäpaitsi on hänen saavutuksillaan yleismailmallistakin merkitystä filosofiassa.

III. J. V. Snellman ja ajan suuret uskonnollis-filosofiset kiistat.

1. *Tuleva Hegelin tulkitsija.*

Pohjalaissyntyinen *Juhana Vilhelm Snellman* (1806—1881) kirjoittautui Turun yliopistoon v. 1822. Opiskeltuaan muutaman vuoden teologiaa hän muutti suunnitelmiaan ja alkoi ensin Turun, sitten Helsingin yliopistossa tutkiskella historiaa, filosofiaa ja kieliä. Filosofian kandidaattitutkinnon suoritettuaan v. 1831 hän ryhtyi erikoisesti tutkimaan filosofiaa prof. *J. J. Tengströmin* johdolla. Snellmanilla oli synnynnäiset taipumukset syvälliseen mietiskelyyn, ja, kun hän lisäksi vielä oli perinpohjainen tutkijaluonne, sai Hegelin järjestelmä hänestä pian arvoisensa edustajan ja tuntijan meillä.[1]) Jos oli opettaja Hegelin suuri ihailija, niin ainakin yhtä hyvällä syyllä voi samaa sanoa oppilaasta. Eikä tuo ihailu ollut ohimenevää, vaan kestävästi hän joutui panlogismin eli absoluuttisen idealismin — kuten Hegel

[1]) Snellman saattoi jo ensimäisinä ylioppilasvuosinaan Turun yliopistossa teologian luennoilla ja seurapiirissään saada ensimäiset pisarat Hegelin filosofiasta, koskapa Hegeliä siellä jo hieman harrastettiin. Mutta vasta vuodesta 1827, jolloin hän muutti alkuperäisen suunnitelmansa ja ryhtyi filosofiaa ja historiaa tutkimaan, hän lienee tullut läheisempään kosketukseen Hegelin filosofian kanssa. Vuonna 1831 kandidaattitutkintoa suorittaessaan hän olikin perehtynyt Hegelin filosofiaan enemmän kuin hänen olisi tarvinnutkaan.

itse oppiansa nimitti — mystillisen hurmion valtaan, mikä samoihin aikoihin oli niin tavallista varsinkin tuon opin emämaassa Saksassa. Hegelin järjestelmän itsevaltiaasta luonteesta Snellman löysi jotain, joka oli hänen oman henkensä sukua, sanoo *Th. Rein*, hänen elämäkertansa kirjoittaja.[1]) Epäilemättä tuo sukulaisuus onkin ilmeinen.

Vuonna 1835 Snellman julkaisi suppean väitöskirjan: »*Dissertatio academica absolutismum systematis Hegeliani defensura*» (Yliopistollinen väitöskirja, puolustava Hegelin järjestelmän absolutismia). Siinä, niinkuin jo nimestäkin näkyy, puolustetaan Hegelin järjestelmän ehdottomuutta. Tällä väitöskirjallaan Snellman sai filosofian dosentin toimen yliopistossamme ja luennoi aluksi logiikkaa, sielutiedettä ja »filosofian järjestelmää». Uupumattomasti ja yhä kiinteämmin hän tutki Hegelin vaikeatajuista järjestelmää pyrkien sen ytimeen. V. 1837 hän julkaisi ruotsinkielisen esityksen Hegelin logiikasta: »*Försök till en framställning af logiken, I*» (Logiikan esityksen koe). Matkustettuaan vielä samana vuonna Ruotsiin julkaisi hän toisenkin filosofisen teoksen: »*Filosofisk elementarkurs*. I häftet: Lärobok i Psykologin» (Filosofinen alkeiskurssi. I vihko: Sielutiede); toinen vihko ilmestyi v. 1840 sisältäen logiikan (Lärobok i Logiken) ja ollen itsenäisempi mukaelma kuin samanaiheinen v. 1837 julkaistu esitys. Vielä samana vuonna ilmestyi kolmaskin vihko: Lärobok i Rättsläran (Oikeusoppi), joka — niinkuin hän esipuheessaan mainitsee — poikkeaa jossain määrin Hegelin »Philosophie des Rechts»-teoksen kannasta; eikä tekijä ollut voinut täysin yhtyä siihenkään, mitä *Michelet* »Das System der philosophischen Moral» -teoksessa (1828) oli esittänyt *subjektiivisesta oikeasta*.

[1]) Kts. *Th. Rein*, J. V. Snellmanin elämä, I, 68—69.

Yllälueteltu Snellmanin kirjallinen tuotanto ei tässä tutkielmassa saa läheistä tarkastelua osakseen. Sensijaan myöhempiä teoksia, mikäli Snellman niissä esiintyy Hegelin koulukunnassa käytyjen kiistojen ratkaisijana, puheenaolevan järjestelmän tulkkina tai omintakeisena kehittäjänä, tulemme seuraavassa pitämään tutkimuksemme tärkeimpinä lähteinä.

2. *Snellmanin oleskelu Saksassa ja »Idee der Persönlichkeit»*.

Pitkän aikaa sekä Suomesta että Ruotsista käsin seurattuaan sitä laajakantoista henkistä kamppailua, jota käytiin Saksassa, onnistui Snellmanin vihdoin matkustaa sinne itse taistelun tuoksinaan. Tämä tapahtui v. 1840, jolloin aatteiden hyökyaallot juuri olivat mahtavimmillaan. Hänen matkansa tarkoituksena saattoi kylläkin olla yleensä oman mailmankuvansa avartaminen, mutta epäilemättä hän myös jo alun pitäen pyrki osanottajaksi suureen filosofis-teologiseen kiistaan.

Oli luonnollista, että Snellman Saksaan tultuaan halusi henkilökohtaisesti tutustua kuuluisimpiin hegeliaaneihin, päästä ajan suurten, sytyttävien miesten juttusille. Kaikkein ensimäiseksi hän kävi Stuttgartissa *Straussia* tapaamassa. Vastaanotto oli verrattain kylmä ja lyhyt, mutta Snellmanin käydessä suoraa päätä asiaan ennättivät he sentään vaihtaa ajatuksiaan.[1]) Muutamat seikat viittaavat myös siihen, että nuo osittaiset hengenheimolaiset mahdollisesti vielä myöhemminkin tapasivat toisensa.[2]) — Asetuttuaan sitten asumaan Neckar-laakson hiljaiseen yliopistokaupunkiin Tübingeniin, jolla oli mitä kuuluisin tieteellinen maine varsinkin »Baurin ja Straussin suurten saavutusten

[1]) Kts. *Snellmans saml. arb. III*, 167—168.
[2]) Vrt. *Th. Rein*, Snellmanin elämä, I, 271.

vuoksi», tutustui Snellman pian sikäläisiin ajattelijoihin. Varsinkin hän kävi eräässä nuorten, vapaamielisten tiedemiesten seurassa, tutustuen siellä m. m. *Jacob Friedrich Reiffiin* (1810—1879). Reiff, joka näihin aikoihin oli filosofian dosenttina Tübingenin yliopistossa, sittemmin professorina, taisteli tulisesti jyrkkää panteismia vastaan ja luopui vähitellen Hegelistä liittyen kannattamaan Fichten subjektivismia.[1]) Hänestä tuli Snellmanin hyvä ystävä, jopa siihen määrään, että he olivat myöhemmin kirjeenvaihdossakin keskenään.[2])

Oleskeltuaan Tübingenissä syyskuun loppupuolelta 1840 toukokuun puoliväliin 1841 Snellman teki laajoja matkoja, viipyen m. m. Berlinissä kolmisen viikkoa. Täällä hegeliläisyyden pesäpaikassa hän tutustui useaan hegeliaaniin, kuunnellen muun muassa *Marheinekeä, Micheletä* ja *Gableria*. Marheineken luennoista Snellman piti suuresti, samoin Michelet'n »ranskalaisesta tavasta» ilmaista selvästi ajatuksensa. Kertoessaan Saksan yliopistoista ja tieteestä hän mainitsee vielä, että Michelet luetaan »äärimmäiseen vasemmistoon» kuuluvaksi, mitä Berlinissä silloin pidettiin erikoisesti ylistettävänä.[3]) — Dresdenissä Snellman tapasi kuuluisan vasemmistolaisen *Arnold Rugen* ja kirjoitti tästä päiväkirjaansa: »Tuttavuus Rugen kanssa oli erittäin hauska; hän on suora, reipas ja järkevä mies. Oli äskettäin muuttanut Dresdeniin Hallesta, jossa hän oli toimittanut Deutsche Jahrbücheriä nimellä Halle'sche, jonka Preussin hallitus kielsi, — — —. Aikakauskirja on näyttäytynyt erinomaisen reippaaksi, ja sen salliminen tuottaa sensuurille suurta kiitosta.» — Hallessa Snellman tutustui vielä *Erdmanniin* ja *Schalleriin*.

[1]) Kts. *Der Gedanke* 1860, s. 259.

[2]) Kts. *Brev till Snellman, IV.* (Helsingin yliop. kirjastossa).

[3]) Kts. Tyskland, skildringar och omdömen från en resa 1840—1841. *Snellmans saml. arb. II*, 249.

Snellman ominaisella perinpohjaisuudellaan otti selvää Saksan valtiollisesta elämästä ja sivistysoloista, kuten selvästi näkyy hänen matkakertomuksistaan, kirjeistään ja muistiinpanoistaan. Hän tutustui siellä vallitseviin aatevirtauksiin, varsinkin uskonnollis-filosofisiin ja yhteiskunnallisiin, muodostaen itsellensä kokonaisen kuvan silloisesta Saksasta, Hegelin filosofian kotimaasta. Talvella 1840—1841 hän Tübingenissä kirjoitti tieteellisen teoksen: »*Versuch einer spekulativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit*»[1]) (Koe spekulatiivisesti kehittää persoonallisuuden aatetta), ilmaisten siinä kantansa muutamissa ajan suurissa kysymyksissä. Tämä syvällinen, mutta samalla myös kerrassaan vaikeatajuinen teos on kokoonpantu mitä ankarimmin dialektisen metodin mukaisesti; vain harvat hegeliaanit ovat niin tarkoin seuranneet oppi-isänsä menetelmää kuin Snellman. »Idee der Persönlichkeit» ilmestyi Tübingenissä v. 1841 herättäen melkoista huomiota. Niinpä sanoo *Jacob Friedrich Reiff* m. m. näin: »Tekijä on hankkinut meille ilon nähdä, minkä vaikutuksen saksalainen filosofia on kyennyt aikaansaamaan kaukaisessa pohjolassa. Ja samalla hän, niin läheisesti kuin liittyykin Hegeliin, on osoittanut sellaista itsenäisyyttä ja perinpohjaisuutta filosofisissa luvuissaan, joka meille saksalaisille näyttää, ettei suinkaan saksalaisilla filosofia ole mikään etuoikeus.»[2])

Spekulatiivisesti kehittäessään *persoonallisuuden aatetta* Snellman ottaa persoonallisuuskysymyksen koko laajuudessaan tutkittavaksi. Teoksensa johdannossa hän moittiikin kaikkia tutkijoita siitä, että he, selvittämättä ensin persoonallisuus*käsitettä*, ovat otaksumiin

[1]) Vast'edes käytämme nimitystä: »*Idee der Persönlichkeit*».

[2]) Zellerin »*Teologische Jahrbücherissä*» v. 1842. — Samana vuonna myöskin *Carl Ludwig Michelet* »*Berliner Jahrbücherissä*» Snellmanin teosta laajasti selosti ja arvosteli, yhtyen itse siihen täydellisesti.

perustuen ryhtyneet ratkaisemaan persoonallisuuskysymystä. »Jos tarkoin tutkimme persoonallisuuskäsitteen historiallista kehitystä», sanoo hän, »niin huomaamme, että on vähemmin pyritty määräämään itse käsitettä kuin ymmärtämään Jumalan oletettua persoonallisuutta. Asian luonnosta johtuu, että tämä käsittäminen on ollut mielikuvitteluista enemmän tai vähemmän riippuvainen; sillä mitenkäs absoluuttisesta hengestä voisikaan luoda itselleen mielikuvaa yhdistämättä sitä siihen käsitykseen, joka meillä on äärellisestä hengestä? Siten on käynyt, että myöskin uusimpina aikoina koko mielenkiinto on kietoutunut siihen eroon, joka on absoluuttisen ja äärellisen persoonallisuuden välillä, ja kysymys jo alun pitäen on saanut väärän aseman. Sillä selvästi täytyy tutkimuksen saada persoonallisuuskäsitteelle vieras muoto, kun se jo etukäteen on päättänyt, että absoluuttinen ja ei-absoluuttinen persoonallisuus on olemassa. Näyttääpä välttämättömältä joko tehdä molemmat identtisiksi toistensa kanssa ja siten tehdä Jumala äärelliseksi taikka ihminen äärettömäksi persoonaksi, tahi toiselta persoonallisuus kieltää.»[1])

Snellman sensijaan ottaa tutkimuksensa lähtökohdaksi juuri itse persoonallisuus*käsitteen*, kosketellen sitä alustavasti jo johdannossa. Sanasta *persoonallisuus* tuli, sanoo hän, ihmisen sisäisimmän oman luonnon ja senkautta samalla hänen henkisen kehityksensä korkeimman asteen ilmaus. Käsitettäissä persoonallisuus itsetajunnan identtiteetiksi sisältää se, arvelee hän, kaksi kohtaa: hengen persoonana tulee olla *itsestään tietoinen* (seiner bewusst) ja *vapaa*, s. o. itsetajunnassaan *kohdistunut vain itseensä* (nur auf sich bezogen), mistä määritys: *ens liberum sui conscium*, vapaa, itsetietoinen olento. Tuota itsetajunnan yhtäpitävyyttä ei kuitenkaan

[1]) *Snellmans saml. arb. I*, 433.

saa käsittää hengen tyhjäksi yhtäpitävyydeksi oman itsensä kanssa hengen ollessa erillään määrätystä tietoisuudestaan. Sillä henki tietää itsensä ja toisen, mutta ei koskaan *ainoastaan* itseänsä. Näin ollen saattaa hengellä olla todellinen itsetietoisuuden yhtäpitävyys vain siinä tapauksessa, että tietoisuuden *määrätty objekti* on yhtä subjektin kanssa. Toisin sanoen: kun tajunnan määrätty objekti on muuttumaton, itsensä kanssa identtinen, saattaa subjekti siinä tietää yhtäpitävyytensä itsensä kanssa. Tällainen tietäminen vasta olisi todellista itsetietoisuutta, ja tällainen itsetietoisuus yksistään olisi todenomainen persoonallisuus.[1]) On siis ristiriitaista kahdenlaisen persoonallisuuden olettaminen. Yhtä ristiriitainen on myös se ajatus, että ihminen *äärellisenä* olisi persoonallisuus. — Ryhdyttyään sitten tuonnempana varsinaisesti itse persoonallisuuskäsitteen dialektiseen tarkasteluun lausuu hän, että yksinkertaisimmin saattaa persoonallisuuskäsitettä määritellä *substanssisen hengen itsetietämiseksi*. Persoonallisuutta saattaa myös käsittää *subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyydeksi eli samuudeksi.*[2]) Kumpikin määritelmä sisältää sen, että persoonallisuudessa subjektiivisuus, hengen erikoisuus, on kohotettu yleisyyteen ja asetettu tämän kanssa identtiseksi.

Laajasti persoonallisuusaatetta kehitellen koetti Snellman ratkaista pitkälliseksi ja kiivaaksi käyneen kiistan *Jumalan persoonallisuudesta suhteessaan inhimilliseen persoonallisuuteen* sekä sen ohella ohimennen kysymyksen *ihmissielun kuolemattomuudesta.* Voimatta yhtyä »oikeiston» tai »vasemmiston» kantaan arvostelee hän kumpaakin. Sävy — etenkin johdannossa — on polemisoiva ja hyökkäävä; varsinkin oikeistoa tekijä kovakouraisesti pitelee.

[1]) *Saml. arb. I*, 436.
[2]) » *I*, 545.

3. *Snellmanin suhde Hegelin koulukunnan »oikeistoon.»*

Oikeistolaiset, jotka Hegelin mukaan mielellään sanoivat kantaansa puhdas- l. oikeaoppiseksi, luottivat kylläkin spekulatsioniin. Mutta heidän spekulatsioninsa tulos oli jo etukäteen määrätty; he edellyttivät, että meille annetussa Jumalan sanassa yksistään on totuus. He eivät siis ennakkoluulottomasti ryhtyneet totuutta tutkimaan: käsittäminen oli kytketty *»ilmoitettuun totuuteen.»* Totuus oli siis olemassa, mutta sitä ei saanut *käsittää*, paitsi siinä tapauksessa, että »käsittäminen» oli jokseenkin samaa kuin uskominen. Snellmanista sensijaan oli välttämätöntä pyrkiä itse todellisuuden *selvään käsittämiseen*, vieläpä nimenomaan hylkäämällä todellisuuden kanta. »Tämä on», sanoo hän, »kaiken tietämisen tie, kuten myöskin todellisen oma tie totuuteensa; sillä ainoastaan kumoamalla itsensä ja tekemällä itsensä momentiksi, kehityskohdaksi, todellinen on se, mikä sen tulee olla.»[1])

Kun henki käsitetään itsetietoiseksi, on — Snellmanin mukaan — ainoastaan yhdenlainen persoonallisuus mahdollinen. Tällöin täytyy ihmisen Jumalaa tietävänä olla absoluuttisesti itsetietoinen, ellemme katso Absoluutin tietämisen ja samalla persoonallisuuden puuttuvan häneltä. Mutta nytpä on se vaara tarjolla, että ihmisestä tehdään Jumala. Tästä pulmasta oppikunnan oikeisto koetti päästä selittäen, että absoluuttisen persoonallisuuden *ohessa* ihmisellä on kvantitatiivisesti eli *määräpuolisesti* eroava alempiasteinen persoonallisuus. Mutta silloinpa jäävät molemmat persoonallisuudet taas illusoorisiksi eivätkä kohoa todelliseen itsetietoisuuteen. Snellman nimittää tätä suuntaa *teistiseksi*. Mutta hän sanoo myöskin, että tuo katsantokanta, joka asettaa ihmiselle alistetun persoonallisuuden absoluuttisen rinnalla, ja joka kyllä erikoisesti tahtoo käydä teistisestä, »voi kuitenkin, mikäli sitä ovat sen uusimmat edustajat, esim. *Göschel*, *Fichte* nuorempi ja *Fischer*, välttämättömän mailmanluomisen olettamuksen yhteydessä esittäneet, ansaita korkeintaan *uudenaikaisen teismin nimen.»*

[1]) *Saml. arb. I*, 434—435.

Oikeiston eli teistisen suunnan johtajana Snellman pitää *Carl Friedrich Göscheliä*, kuten näkyy lauseesta: »Teistisen suunnan edustajain joukossa, jotka tosin osaksi vastenmielisesti näkevät itsensä asetetuiksi samaan ryhmään *Göschelin* ja siis sen kanssa, mitä he sanovat hegeliläisyydeksi, katsomme me juuri *Göschelin* pääjohtajaksi, koskapa noiden toisten opit eri puolilta sulavat hänen mielipiteisiinsä.»[1]) Ja Göscheliä vastaan Snellman päähyökkäyksensä tekeekin. Aluksi hän selostaa Göschelin oppia kahdenlaisesta persoonallisuudesta sellaisena kuin se esiintyy teoksissa: *»Von den Beweisen für die Unsterblichkeit»* ja *»Beiträge zur spekulativen Philosophie»*, huomautettuaan ensin, että Göschel on rakentanut samalle perustukselle kuin hänkin eli Hegelin spekulatsionin tuloksille, joten kummankin esitykset ovat *muodoltaan* toistensa tapaiset, mutta mielipiteet sitävastoin ovat jyrkästi vastakkaiset toisilleen.

Göschelin mukaan henki persoonallisuuden asteellaan tietää yksilöllisyyden kehityksensä aluksi. Mutta esiintyen yksilön muodossa henki löytää itsestään vain jonkunlaisen *tilapäisen* alun, joka viittaa itsensä *ulkopuolella* olevaan korkeampaan alkuun, Jumalaan.[2]) Eräästä lausunnosta saattaisi päätellä, arvelee Snell-

[1]) *Saml. arb. I*, 438.

[2]) Kts. *Göschel*, Von den Beweisen für die Unsterblichkeit, ss. 99—100: »Sein *Anfang* war unmittelbar, das heisst, er war zu seinem Reichthum gekommen zu sich selbst und zu Anderem, ohne zu wissen, wie, er weiss noch nicht, woher er kommt, wiewohl er in sich selbst, als im Individuum, einen Anfang gefunden hat, so weiset doch dieser Anfang, zufällig wie er anfängt, auf einen Anfang ausser ihm, der um ihn weiss».

man, että Göschel Jumalan persoonallisuudella tarkoittaa hengen personifioitumista ihmisessä, siis persoonaksitulemisen toimintaa yleensä. Mutta onpa toisia kohtia — niinkuin Snellman osoittaakin — joissa tulee selvästi näkyviin »teistinen» kanta. Jumala näet Göschelin mukaan ei yksistään oman itsensä sisäpuolella synnytä itseänsä, vaan luo myös itsensä ulkopuolelle jälkikuvansa eli vastineensa, joka sekin on absoluuttisen persoonallisuuden nojalla hengen *läpitunkema*. Absoluutti on luoja, äärellinen henki on luotu.

Snellman ei hyväksy Göschelin spekulatiivista menetelmää eikä tunnusta hänen todistustensa pätevyyttä, vaan tekee joukon oikeutettuja muistutuksia häntä vastaan. Snellman väittää m. m., että kun äärellinen persoonallisuus viedään äärettömän persoonallisuuden kehitysprosessiin, joten jälkimäinen on sitä, mitä edellinen todellisuudessa on, ja äärellisellä persoonallisuudella on ainoastaan epäsuorasti todellisuutensa absoluuttisessa, niin ei ole voitu päästä siihen, mihin on pyritty, nim. ettei absoluuttinen persoonallisuus tulisi rajoitetuksi ja äärellistetyksi.

Göschelin mukaan absoluuttinen henki itsensä ulkopuolelle luo itselleen itseänsä vastaavan kuvan eli jälkikuvan, äärellisen hengen, joka vain sen avulla on olemassa, jolla ainoastaan siinä on tosi alkunsa, että absoluuttinen henki »tietää siitä» (»um ihn weiss»). Äärellisellä hengellä on myöskin todellinen itsetietoisuutensa siinä, että se absoluuttisen hengen tietää siksi, jonka edellytyksenä se vasta itse on henki. Subjekti on siis äärellinen, objekti absoluuttinen henki, huomauttaa Snellman sekä lisää, että tuo äärellisen hengen itsetietoisuus, jonka samalla myös pitäisi olla absoluuttisen hengen tietämistä, ei itse asiassa saata olla todellinen itsetietoisuus. Absoluuttinen henki taas ei voi subjektina, itseänsä tietävänä, olla sitä, mitä se on objektina, tiedettynä,

koskapa se jokaisessa äärellisessä hengessä »itse itsensä toteuttaa». Näin jää myöskin absoluuttisessa hengessä itsetietoisuus erossa olevasta itsetietoisuudesta riippuvaksi.

Göschelin johdonmukaiseen lauseeseen: »Jumalan tietäminen on absoluuttista, koska sen subjektina on absoluuttinen subjekti, joka läpitunkee kaikki; ihmisen tietäminen on absoluuttista, koska sen objektina on absoluuttinen objekti»[1]) Snellman lisää: siis absoluuttinen henki saattaisi tajuta äärellistä vain vastaavana kuvanaan (»als sein ebenbildliches Gegenbild»), äärellinen taas Absoluuttia alkukuvana (»als Urbild»), ja tällöin ei kumpainenkaan näistä voisi saavuttaa todellista itsetietoisuutta, joka olisi määrätyn tietoisuutensa kanssa yhtä, eikä siis *persoonallisuutta*.[2])

Snellman osoitti siis, että Göschel, yrittäessään todistaa Jumalan persoonallisuutta, olikin joutunut aivan auttamattomiin vaikeuksiin ja ristiriitojen umpikujaan, jossa todellinen persoonallisuus tuli kokonaan kielletyksi. Näin ollen Snellmanista oli selvää, ettei Göschelin näkökanta saattanut perustua *Hegelin* spekulatsioniin. Se saattaa kylläkin, sanoo hän, olla siten syntynyt, että Göschel, joka suurella rakkaudella oli antautunut Hegelin systeemille, »on pelottavien tulosten vuoksi kauhistuneena vetäytynyt takaisin ja tuonut mukanaan kuvaannollisia mielipiteitä äärellisen hengen suhteesta absoluuttiseen, ikäänkuin viivaimeksi filosofiselle rakennelulleen».

Tarkastellessaan Göschelin mielipiteitä Snellman lau-

---

[1]) »*Von den Beweisen für die Unsterblichkeit*», s. 243: »Das Wissen Gottes ist absolut, weil das Subject desselben das absolute Subject ist, welches Alles durchdringet: das Wissen des Menschen ist absolut weil das Object desselben das absolute Object ist, denn indem der Gegenstand der Erkenntniss absolut ist, wird auch die Erkenntniss des Gegenstandes folgeweise absolut.»

[2]) *Saml. arb. I*, 442.

suu myös sanasen tuosta toisesta kiistakysymyksestä, nim. ihmissielun yksilöllisestä kuolemattomuudesta. »Huomaamme helposti», sanoo hän, »ettei Göschelin kuolemattomuusoppikaan sisällä mitään, mikä eroaa aiemmista lapsellisista mielikuvitteluista, lukuunottamatta sitä pyrkimystä, jota hän on osoittanut esittäessään äärellisen hengen olemassaolon järjellisenä välttämättömyytenä».[1]) Mutta sekin sisältää ristiriitoja ja aiheuttaa vastaväitteitä. Edempänä[2]) Snellman nimenomaan osoittaa, että Göschelin oppi, jonka mukaan ihminen siirtyy uuteen elämään *sieluineen* ja *ruumiineen* — molemmat näet on pelastettu persoonallisuuteen — on Hegelin opista poikkeava ja mahdoton kanta. Hegelin kannan ja Göschelin »kuolemattomuusrunoelman» välillä on ylipääsemätön juopa: edellisen mukaan ihminen on kuolematon *tajuamisen* avulla, sillä *vain ajattelevana* hän ei ole kuolevainen, eläimellinen, vaan vapaa, puhdas sielu; *tajuaminen, ajatteleminen,* on hänen elämänsä juuri, hänen kuolemattomuutensa, *kokonaistona* itsessänsä.

Carl Philipp Fischer, joka metafysiikassaan (»Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse», Stuttgart 1834) niinikään yritti antaa selityksiä äärellisen ja absoluuttisen hengen suhteesta mailmanluomisen yhteydessä, ja jonka mielipiteet pääasiallisesti sopivat Göschelin kannan kanssa yhteen, saa Snellmanilta luonnollisesti yhtä ankaran tuomion. Fischer näet selitti, että Jumala suhteessaan luomiseen täydellisentää oman itsensä itsessään ja itselleen olevaksi absoluuttiseksi hengeksi eli »heijastuu omaan itseensä», minkä Snellman asettaa identtiseksi Göschelin väitteen kanssa ja sanoo sisältävän samat ristiriidat.

Sitten joutuu tarkastelun alaiseksi vuorostaan *I. H.*

[1]) *Saml. arb. I,* 443.
[2]) » » *I,* esim. siv. 525, 552 ja 558.

Fichte, josta Snellman jo aiemminkin oli kirjoittanut ja hänen systeemiänsä arvostellut. V. 1839 oli nim. Snellman tukholmalaisessa »*Freja*»-lehdessä lausunut, että Fichte nuorempikin tavallaan Hegelin teeseistä ja perusteluista on vapaasti schellingiaanien tapaan muodostellut filosofisen systeemin. »Mutta sen heikko koossapysyntä on riittävänä todistuksena siitä, kuinka vähän hän on tuntenut ja kyennyt tutkimaan niitä aineksia, joista se on rakennettu.»[1])

Fichte luuli löytäneensä viimeisen, ratkaisevan selityksen siitä, että Jumalan absoluuttinen persoonallisuus on ajateltava ainoastaan *rajattomasti luovaksi.* Varsinkin teoksessansa: »*Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer.*» (Persoonallisuuden ja yksilöllisen kuolemattomuuden aate) hän oli sellaisia mielipiteitä esittänyt. Snellman puolestaan ei sanonut löytävänsä tuossa »luovassa persoonallisuudessa» persoonalliseen, vapaaseen syyhyn taikka vastineensa luovaan absoluuttiseen henkeen (s. o. Göschelin oppiin) verraten mitään oleellista eroavaisuutta.[2])

Snellman siis, kuten kerrotusta kyllin selvästi kuvastunee, armotta hylkää Göschelin ja joko suorastaan hänen lippunsa alla olevien taikkapa vain pääasiaan katsoen sinne kuuluvien ajattelijain teistisen kannan, koska se ei kyennyt ristiriidattomasti esittämään äärellisen ja äärettömän suhdetta. Hän ei voinut hyväksyä sitä, että Jumala olisi äärellisten henkien ohella oleva persoonallisuus, minkä käsityksen hän katsoi ilmeisesti

[1]) »*Freja*» v. 1839 N:o 97. »Hegel vid Fyrisån» — *Snellmans saml. arb. III,* 111.
[2]) *Saml. arb. I,* 445—446: »dass wir in der »schöpfrischen Persönlichkeit» nicht mehr und nicht weniger finden, als in der persönlichen, freien Ursache, oder dem innerhalb seiner sich selbst erzeugenden und ausserhalb sein Gegenbild schaffenden absoluten Geiste.»

rajoittavan Absoluuttia.[1]) Kun nimittäin opetetaan Jumalan »transscendenttisuuden» ja »immanenttisuuden» yhtymistä painostaen edellistä, niinkuin oikeisto teki, niin tuleekin Jumalasta vastoin kaikkea pyrkimystä äärellinen olio. Ei voi olla mitään substanssia ulkopuolella Jumalaa, kuten jo Spinozakin opetti, — sillä silloinhan Jumalaa rajoittaisi se, mikä on hänen ulkopuolellaan. Siis äärellisten henkien täytyy ehdottomasti kuulua absoluuttiseen henkeen; ja Snellmanin mielipiteen mukaan Jumala onkin yksinomaan juuri ensinmainituissa olemassa. Silloin päästään myös filosofiassa ainoaan tosipersoonallisuuteen.

Snellman oli perusteellisesti tutkinut Hegelin järjestelmää sekä tarkasti seurannut niitä hyökkäyksiä, joita oli tehty sitä vastaan. Oleskellessaan vuosina 1839—1840 Ruotsissa ja kuuluen huomattavan tukholmalaisen »*Freja*»-lehden toimitukseen Snellman kirjoitteli Hegelin oppia puolustellen; hän taisteli ruotsalaisia moitekirjoituksia vastaan käyttäen artikkeleissaan nimimerkkejä »F-e» ja »Finne». Jo aiemmin mainitussa kirjoituksessa (kts. s. 81) »*Hegel vid Fyrisån*» hän myös puolustaa Hegelin filosofiaa ja kosketellen Saksan oloja lausuu ankaria sanoja spekulatiivisista teisteistä, nimenomaan *Fichtestä* ja *Weissestä*. Jälkimäisen kanssa, joka oli alkuaan Hegelin oppilaskin, mutta sittemmin luovi teismin ja panteismin välillä, Snellman sovittaa välinsä seuraavasti:

»Saksassa eivät ole ainoastaan filosofit ja teologit, vaan — poikkeuksen tekevät yksistään luonnontieteilijät — kaikki tiedemiehet yleensä hegeliläiseen spekulatsioniin nähden jaetut kahteen tarkoin määrättyyn puolueeseen. Toisen muodostavat ne, jotka ovat *tutkineet* Hegelin systeemiä, toisen ne, joilla siitä joko ei ole

[1]) Kts. esim. *Saml. arb. I*, 573: »Jumala on yksi, ja missä hän asuu, ei saata millään (toisella) minällä olla sijaa hänen vieressään.»

lainkaan tai on mahdollisimman vähän tietoa. Mikä onkaan nyt luonnollisempaa, kuin että tämä viimeksimainittu puolue tuomitsee Hegelin, ja että jokainen, joka tahtoo vähällä saada sanansa kuuluviin, yhtyy siihen. Mutta nähdäänpä myös meidän filosofian tuomarimme maininneen miehiä (esim. Weisse'n) josta sanotaan: he ovat olleet hegeliaaneja, mutta nyt vasta ovat huomanneet systeemin turmiollisen tendensin ja luopuneet Hegelin koulusta. He ovat miehiä, joista Michelet sanoo: »Ne, jotka eivät ole voineet tunkeutua kuoren lävitse ja nauttia sisintä ydintä, eivät kuitenkaan halua nähdä vaivaansa hukkaan menneenä, vaan pyytävät johtaa puhetta filosofiassa; mutta koska systeemin todellinen merkitys on heille jäänyt tuntemattomaksi maaksi, on heidän pakko, mikäli sellainen on mahdollista, täyttää puute omilla mielivaltaisilla aavistuksillaan.» Että Weisse kuuluu tähän hegeliaanien luokkaan, ei ole epäiltävää. Tulee helposti todistetuksi hänen kirjoituksistaan, että hän esimerkiksi ei ole kyennyt tunkeutumaan Hegelin logiikan ydinkohtaan, oppiin käsitteestä.»[1])

Päästyämme tähän olemme pakotetut jättämään lopun kuvauksen Snellmanin suhteesta oikeistoon tuonnemmaksi. Siirrymme nyt toiseen äärimmäiseen sivustaan.

4. *Suhde »äärimmäiseen vasemmistoon»*.

Kun hyväksyy edelleen saman vaihtoehdon: ihminen Jumalaa tietävänä on absoluuttinen itsetietoisuus, voi myös tulla toisiin tuloksiin kuin oikeisto. Saattaahan nim. käsittää, että tuo absoluuttisena pidetty itsetietoisuus onkin vain inhimillisen tietoisuuden *kahdistamus*.

[1]) »*Freja*» 1839 N:o 97. — *Saml. arb. III*, 110. — Weissen luovimista, teismin ja panteismin sulattamisyritystä, moittii m. m. myös *Strauss*, sanoen hänen teoksiaan naurettaviksi ilmiöiksi. Vrt. *Erdmann*, Grundriss II, 657.

Näin tullaan siihen, että tunnustetaan ainoastaan inhimillisen tietoisuuden olemassaolo. Mutta koska ihmisen puutteellisuutta ja äärellisyyttä ei kuitenkaan voi kieltää, niin onpa taas ääretön pelastettu *suku-* eli *yleiskäsitteeseen* tekemällä absoluuttinen itsetietoisuus *ihmiskunnan* tietoisuudeksi ja absoluuttinen persoonallisuus *kaikkipersoonallisuudeksi*. Tämä oppi, jonka erityisesti *Strauss* ja *Feuerbach* ovat kehittäneet, on ilmeisesti luonteeltaan *panteistinen*, sanoo Snellman.

Kun nyt Snellman teoksessaan »Idee der Persönlichkeit» ryhtyy arvostelemaan panteistisen suunnan eli »äärimmäisen vasemmiston» kantaa, tulee hän myös lähemmäksi omaansa, ja tarkastelu muuttuu samalla hienosyisemmäksi.

Niinkuin muistamme, lähti Snellman siitä alkuedellytyksestä, että persoonallisuus on käsitettävä konkreettiseksi itsetietoisuudeksi, itsetietoisuuden ja tietoisuuden ykseydeksi, koska ei muussa tapauksessa voi ajatella hengen itsetietoisuutta, joka olisi *vain itsensä tajuamista*. Ja ellei nimenomaan tästä lähde, arvelee hän, voi helposti pääasia, persoonallisuutta koskeva itsetajunnan luonto, jäädä tarkoin huomioonottamatta, ja silloinpa olisi myöskin mainitulla panteistisella kannalla helppo voitto. Mutta kun kysytään nimenomaan äärettömän itsetietoisuutta, joka pysyy äärellisen kadotessa, niin asia muuttuu. Sillä silloin täytyy joko äärettömän jäädä vain siksi tajuttomaksi ja itsettömäksi substanssiksi, joka on äärellisen tietoisuuden esineenä, taikka äärellisen hengen tietämisen substanssista täytyy olla äärettömän itsensätietämistä. Tällainen ajatuspula on synnyttänyt panteistisen opin Jumalan persoonallisuudesta *kaikkipersoonallisuutena* (Strauss), joka lähemmin on määritelty »*ihmiskunnan sukukäsitteeksi*» (Feuerbach).[1])

[1]) *Snellmans saml. arb. I*, 447.

David Friedrich Strauss, kuten jo siv. 44 olemme kertoneet, oli opettanut, että Jumalaa ei saata ajatella yksityispersoonallisuudeksi, vaan *kaikkipersoonallisuudeksi;* mikäli ihmiskunta kehittyy, sikäli Jumala kaikkien yksityispersoonallisuuksien *kokonaisuutena* siinä toteutuu. Siten Strauss jumaluudessa näki yleisinhimillistä ainoastaan. Ja *Ludwig Feuerbach* kirjassaan »Ueber Philosophie und Christenthum», jota jo laajasti olemme selostaneet (kts. ss. 41—43), sanoo: »Jumala ei ole mikään muu kuin hyvyyden ja oikeuden todellistutettu eli *olennoitu* sukukäsite.» Eräässä kohdassa kirjaa on nimenomaan »*ihmiskunnan sukukäsite*», niinkuin Snellman mainitsee. Feuerbachin mukaan siis Jumala on luomus, jonka ihmisen (ihmiskunnan) mielikuvitus on oman kuvansa mukaisesti muovaillut; »itseänsä ihmiskunta Jumalana palvelee». Näin oli äärimmäisen vasemmiston mielipide pohjaltaan tämä: Jumala on vain ihmisten *ajatus Jumalasta*, siis *jumalanaate*. Seuraavassa saamme nähdä, mitenkä Snellman puolestaan suhtautuu tähän käsitykseen.

Loogillisen tarkasti otettuna *sukukäsite* ei itsessään ole itseään määräävä käsite, päättelee Snellman, sillä suvun *pitää* sisältämän erikoisuutensa prinsiippi, jota suvun käsite kuitenkaan *ei ilmaise*. Käsitteellähän sellaisenaan on juuri se omituisuus, että se sisältää määrikkeensä itsessään ja omasta itsestään kehittää ne erikoisina. Niinpä esim. oikeuskäsitteeseen sisältyy jo oikeusmäärikkeet. Sensijaan suvun käsitteestä, esim. ihmiskunnan käsitteestä, ei voida olevia määrikkeitä johtaa, vaan ne ovat johdettavat kokemuksen avulla. Lisäksi: suku, vaikkakin se on ajateltava yksilöihin verraten pysyväksi, sentään — kuten havainto selvästi opettaa — häviää ja voi hävitä. Siksipä Snellman sanoo[1]) uskalta-

[1]) *Saml. arb. I*, 448.

vansa pitää »totuutta, hyvyyttä ja oikeudenmukaisuutta» jonakin muuna kuin sukukäsitteinä. Ei myöskään henki ole sukukäsite, koska sillä ei ole erikoisia *pysyviä lajeja*, vaan se tulee määrätyksi yleisenä itsessään erikoisominaisuuksiensa kumoutumisen kautta ja on sellaisenaan jotakin yksityistä. Kun Feuerbach pitää sukukäsitteinä *kaikkia* ajatuksen määrikkeitä, niin hän siten vain heittää hukkaan spekulatiivisen logiikan, parhaimman, minkä olemme saaneet uusimmalta spekulatsionilta, arvelee Snellman lopuksi.

Sitten[1]) Snellman siirtyy arvostelemaan Straussin ristiriitaisesti opettamaa *kaikkipersoonallisuutta*. Arvostelun kulku on seuraava:

Jätämme sillensä, ymmärtääkö Strauss kaikkipersoonallisuudella vain yksityisten persoonallisuuksien totaalisuutta eli kokonaistoa, minkä kylläkin saattaisi päättää hänen kristologiastaan, ja otaksumme toisin, koskapa hän selvästi puhuu Jumalan ajallista syntymistä ja kehittymistä vastaan. Siten on kaikkipersoonallisuus *jokaisessa yksityisessä kokonaisena oleva yleisyys.* Vaikk'ei Strauss tahdo käsittää tätä kaikkipersoonallisuutta substanssiksi, niin ilmenee kyllin selvästi, että se ensiksikin on *causa sui* ja toiseksi *ei koskaan ole itsetietoisuutena todellinen*, s. o. sillä ei ole subjektiivisuutta paitsi yksityispersoonallisuuksissa. Sillä se ei ole *ainoastaan* itseänsä tajuava henki, vaan subjektiivisen hengen itsetietäminen yleisenä; se on tietoisuudelle yleensä vain itsetietoisuus *objektina*. Siten subjektiivisen hengen tietäminen kaikkipersoonallisuudesta tulee vain tietämiseksensä yleisestä, substantsiaalisesta luonnostaan.

Tämä Straussin mielipide on yhteydessä sen käsityksen kanssa, jonka hän esittää persoonallisuudesta yleensä, pitäen sitä »jäykkänä itselleenolona». (»sprödes

[1]) *Saml. arb. I*, 449.

Fürsichseyn»). Hegelin mukaan »itselleenolo» ei ole puhdas negatio eli kieltäminen, joten se olisi vain poissulkevaa olemassaoloa, vaan se on kieltämisen kieltäminen. S. o. itselleenoleva ei ole tämä määrätty, toista olemassaolevaa kieltävä olemassaolo, vaan itsessään, itsensä sisäpuolella määrätty oleminen ja sentähden yksi ja kaikki. Strauss käsittäen siis »itselleenolon» toisin ei katso sen sopivan Absoluutin ominaisuudeksi. Snellman puolestaan pitää hänen käsitystään »itselleenolon» kategoriasta epätäsmällisenä. Sillä absoluuttinen itselleenolevana ei ole mikään toisia olioita poissulkeva määrätty olio, vaan välittömästi yksi ja kaikki. »Itselleenolo» on niinmuodoin puhtaan panteismin ilmaisu. Sitenpä »itselleenolo» sisältää myöskin hengen persoonallisuuden ja vapauden, siinä mielessä, että itselleenoleva henki on vain oma itsensä, on itseensä sulattanut kaiken toisenaolon. Henki on vain oma itsensä; mutta vain meille on myöskin toisena oleva, kaikki henget, sitä, mitä itselleenoleva henki on. »Itselleenolo» on siis absoluuttisen välttämätön määrike, eikä se suinkaan tee Absoluuttia äärelliseksi, kuten Strauss arvelee. Mutta tämä käsite ei kuitenkaan ilmaise persoonallisuutta absoluuttisena itsetietoisuutena.

Sitten Snellman osoittaa, että kaikkipersoonallisuutta ei voi pitää erikoisena eikä yleisenä itsetietoisuutena. Itsetietoisuuden täytyy vastata käsitettään, olla tietoisuuden ja itsetietoisuuden ykseys; sillä ainoastaan kun tietoisuuden *määrätty* objekti on henki itse eikä mitään muuta, tajuaa henki itseänsä itsenä. Täten myös kaikkipersoonallisuus, jos se olisi vain tajuttu, kumoisi kaiken todellisen itsetietoisuuden, kaiken yksityispersoonallisuuden. Jollei ihminen kaikkipersoonallisuutta tajuavana siinä tajua *omaa persoonallisuuttaan*, omaa todellista itseään, niin ei hän yleensä saata ollakaan persoona, yhtä vähän kuin kaikkipersoona itselleen (für sich) olisi persoona. Tulemme siis siihen, että ihminen, vaikka-

kin hän tajuaa itsensä *kaikeksi* persoonallisuudeksi, yhdeksi itsetietoisuudeksi ja kaikki-itsetietoisuudeksi, kuitenkin tässä tajunnassaan on tietoinen omasta yksityisyydestään. Siten olisi kaikki erikoisuus kumottu ja kohotettu, ja yksityinen ihminen tajuaisi itsensä yksityiseksi, ei siksi, että hän olisi, »jäykkä itselleenolo», toinen yksityinen, yksinomainen yksityisyys, yksityisyys, joka sulkee pois muut yksityiset, vaan koska hän olisi *yleisyyden ja erikoisuuden identtisyys*. S. o. ihminen olisi *itsessään* persoonallista itsetietoisuutta, juuri siksi, että hän tajuaisi itseänsä yleisenä.

Jos tietoisuuden objektina on *vain henki, niin täytyy ilmeisesti itsetietoisuuden olla absoluuttisen hengen tajuamista*, s. o. hengen itsensä tajuamista absoluuttisena. Sillä vain absoluuttinen henki on kaikki kaikessa ja vain absoluuttisen hengen tajuaminen on siis hengen itsensätajuamisena absoluuttista itsetietoisuutta. Niinpä siis toiselta puolen ihmisen itsetietoisuus on käsitettävissä ainoastaan jumaluuden tajuamiseksi; ja toiselta puolen täytyy kaiken jumaluuden tajuamisen olla absoluuttista itsetietoisuutta. *Persoonallisuus kaikkipersoonallisuuden ja yksityispersoonallisuuden ykseytenä on tämä itsetietoisuus.*

Päästyään tähän, mikä tulos jyrkästi eroaa oikeiston kannasta ja osaltaan lähentelee äärimmäisen vasemmiston kantaa, huomauttaa Snellman, että häntä kenties syytetään inhimillisen ja absoluuttisen persoonallisuuden identtifioimisesta. Sitä hän vain pyytää, että syytös pysähtyisi tähän, ja ettei häntä syytettäisi siitä, että hän muka käsittäisi Jumalan samaksi kuin ihmisen sellaisena kuin ihminen esiintyy tänä *määrättynä subjektina.*[1])

Koko vasemmistolle näyttää olleen tunnusmerkillistä käsitys, että jumaluudella on olemuksensa äärel-

[1]) *Saml. arb. I*, 453.

lisen persoonallisuuden eli ihmisen tajunnassa. Mutta siinä piili myöskin vaara. Niinpä Strauss ja Feuerbach rajoittaessaan, jopa kieltäessään Jumalan persoonallisuuden ja itsetietoisuuden eivät joutuneet tunnustamaan jumaluudelle *todellista* olemusta. He näkivät jumaluudessa yksistään abstraktisesti henkistä tai inhimillistä; Jumala oli heistä vain jumalan*aate*. Tosin Strauss, varsinkin alussa, oli sitä mieltä, että juuri *idea ennen muita on todellinen*. Mutta kun hän ei myönnä Jumalalle mitään omaperäistä olemista, niin idealta puuttuu todellinen pohja. Ja Feuerbach sanookin Jumalaa nimenomaan ihmisen *mielikuvitteluksi* omasta itsestään. Snellman, joka käsitti persoonallisuuden hengen *todelliseksi itsetietoisuudeksi* ja jumaluuden samoin *todelliseksi*, absoluuttisen hengen äärelliseen välittömässä suhteessa olevaksi ja siis todelliseksi, ei voinut hyväksyä äärimmäisen vasemmiston oppia, vaan asettuu välittävälle kannalle jo »Idee der Persönlichkeit»-teoksessaan. Samoin myöhemminkin. Niinpä esim. vuonna 1847 väitellessään prof. *Laurellin* kanssa, tämän hyökätessä Feuerbachin ynnä muiden panteististen oppien kimppuun siksi, että ne järkyttävät uskoa Jumalan olemassaoloon ja sielun kuolemattomuuteen, Snellman — ensin tuomittuaan suvaitsemattomuuden — todistaa, ettei sellaisia mielipiteitä, kuten esim. Feuerbachin »hajanaisia ja nihilistisiä oppeja», Suomessa olekkaan kannatettu. Mutta hän arvelee kuitenkin, ettei taas usko sellaiseen kuolemattomuuteen, jossa ihmishengen kehittyminen olisi päättynyt, suurestikaan edistä ihmisten siveellistä jalostumista.[1]) Sielun kuolemattomuus-kysymyksessä Snellman olikin, niinkuin vielä saamme nähdä, verrattain lähellä sitä kantaa, jonka vasemmisto alussa katsoi omakseen.

Ennenkuin ryhdymme personallisuuskysymyksessä

[1]) Kts. *Litteraturbl.* 1847 N:o 12. — *Saml. arb. IV*, 414.

Snellmanin oman kannan lähempään tarkasteluun, jolloin luonnollisesti myös vasta *lopullisesti* selviää hänen suhteensa mainittuihin ryhmiin Hegelin koulukunnassa, siirrymme toiseen suureen kiistakysymykseen: *kristologiaan*, johon Snellman otti osaa erittäin huomattavalla tavalla puolustellen Straussia, ehkei niinpaljon tämän mielipidettä kuin omantunnon-vapauden oikeutta yleensä.

Jo ennen Tübingeniin tuloaan oli Snellman Stuttgartissa tutustunut Straussiin ja keskustellut hänen kanssaan tuosta kuuluisaksi käyneestä kirjasta: »*Das Leben Jesu*», ja Strauss selitti olevansa tyytyväinen Snellmanin käsitykseen siitä.[1]) Snellman oli myöskin jo ennen ulkomaille lähtöään Suomessa kirjallisesti ilmaissut ajatuksensa sanotusta teoksesta. Sen hän oli tehnyt »*Spanska Flugan*»-nimisessä vihkoteoksessa, jonka julkaisua hoiti Fredrik Cygnaeus. Ensimäisessä vihossa, joka ilmestyi syksyllä 1839, on nim. »*Litterära miscelle*r» (Kirjallisia sekatietoja)-nimisessä osastossa selonteko siitä tieteellisestä kiistasta, joka ylempänämainitun kirjan johdosta oli syttynyt. Mainittuaan siinä ensin kaikki ne lukuisat teokset, jotka parissa vuodessa oli Saksassa tuon Straussin kirjan johdosta kirjoitettu, jatkaa Snellman:

»Kuten tunnettua, on *Strauss* kieltämättömin tiedoin ja avuin koettanut sekä historiallisesti että eksegeettisesti todistaa evankeliumien *myytillisen* luonteen, kieltäen niiltä kaiken puhtaasti *historiallisen* merkityksen. Siksipä ei olekkaan ihme, että hänen esiintymisensä on herättänyt niin voimakasta mieltenkuohua. Arvostellessaan niiden menettelyä, jotka tieteellisesti ovat koettaneet osoittaa Straussin mielipiteen vääräksi, sanoo

[1]) Kts. Snellmanin kirjettä »*Frejassa*» v. 1840 N:o 86. — *Saml. arb. III*, 168.

Jahrbücher d. Wissenschaftl. Kritik'issä julaistun arvostelun tekijä lic. *Bauer*, että useimmat ovat tässä kohden asettuneet väärälle kannalle, jossa heillä ei ole mitään yhteistä *Straussin* kanssa, eivätkä siitä syystä ole voineet kumoamisessaan onnistua. Sillä myytillinen mielipide evankeliumeista ilmoittaa pyrkimyksensä olevan ainoastaan erottaa kristinopista sen tilapäisen muodon, jossa se on historiallisesti esiintynyt; *tunnustaen sen idean*. »Jos nyt», sanoo arvostelija, »tämän mielipiteen vastustajat katsovat sen kristinopin ulkopuolella olevaksi, niin ei sitä saata myöskään kristinuskon avulla kumota. Kysymys on: voidaanko kristinopin idea irroittaa historiallisesta esiintymisestään? Jos nyt todistetaan, että nämä ovat olennaisesti yhdistetyt, ja että siten jää myytilliselle mielipiteelle ainoastaan näennäisyys kristinopin ideasta jälelle, silloin se kaatuu itsestään.» Arvostelijan mielestä esiintuodut kirjoitukset kuuluvat supranaturalistiseen kantaan. — — — Useimmille heistä on karakteristista, että ensiksi »he edellyttävät kristinopin esiintymisen ajan olleen *historiallisen*, jolloin kaikki taru on hävinnyt, ja johtavat tästä evankeliumien historiallisen merkityksen.» Toiseksi »he käsittävät Straussin kritiikin Hegelin filosofisen systeemin välttämättömäksi seuraukseksi.» Arvostelija sanoo: »*Straussia* pidetään ainoana, joka perinpohjin on käsittänyt Hegelin spekulatsionin, nykyajan korkeimman, mutta hänet selitetään kykenemättömäksi käsittämään kristinoppia, jossa kuitenkin toki läsnäolevalla on perustansa. Siitä huolimatta käytetään tilaisuutta tuomita Hegel *Straussin* avulla.» Kolmas kohta, jossa *Straussin* vastustajat pitävät yhtä, on heidän hyökkäyksensä hänen persoonansa kimppuun, ikäänkuin hänen esiintymisensä olisi »johtunut tarkoituksellisesta pahansuopaisuudesta ja kiihkosta kristinoppia kohtaan.» Tämä on ainoastaan

fanatismin ilmausta, fanatismin, joka helpoimmin kiihtyy oman heikommuutensa tunteesta.»[1])

Ylläkerrotusta ei Snellmanin oma kanta kristologiassa käy muuten kuin välillisesti ilmi. Hänhän vain selostaa *Bruno Bauerin* arvostelua, ollen itse erittäin niukkasanainen. Arvatenkin silloiset sensuuriolot pakottivat Snellmanin varovaisuuteen, joten hän jätti lausumatta suorasti omaa ajatustaan.[2]) Tätä vahvistaa mielestäni sekin, että »*Spanska Fluganin*» kolmanteen vihkoon (v. 1841) aiotun kirjoituksen Straussista sensori karsi kokonaan pois.[3]) Joka tapauksessa kerrottu selostus sentään osoittaa, että Snellman oli mielenkiintoisesti seurannut Strauss-kiistaa, johon silloin kaikkialla otettiin erittäin eloisasti osaa, ja että hän oli ainakin *suunnilleen* samaa mieltä kuin Bauer, koskapa juuri tämän arvostelun oli ottanut selostaakseen. Kokonaan samaa mieltä Bauerin kanssa hän tuskin saattoi olla. Bauer, joka alkuaan oli vanhahegeliaani ja vähitellen solui toiseen äärimmäisyyteen, kuten jo aiemmin olemme kertoneet, oli näihin aikoihin vielä sangen epävarmalla kannalla.[4]) Snellmanilla sitävastoin näkyy olleen jo jokseenkin täsmälliset ja jyrkät mielipiteet, mikäli m. m. voi päätellä eräästä hänen myöhäisemmästä lausunnostaan prof. Tengströmille. Siitä laajasta kirjeenvaihdosta joka Snellmanilla Kuopiossa oleskellessaan vv. 1843—1849 oli prof. J. J. Tengströmin kanssa, näkyy nim., että he tutustuivat myöskin Bruno Bauerin 17:nnen

[1]) *Saml. arb. III*, 26—28.

[2]) Vrt. *Rein*, J. V. Snellmanin elämä, I, 168—169.

[3]) Kts. *Cygnaeuksen kirjettä Snellmanille* 27/6 1841, mistä myös on lyhyt ote Reinin Snellmanin elämässä, I, 174—175.

[4]) Vasta vuosina 1841—1842 ilmestyi hänen teoksensa: »*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*», jossa hän jyrkästi edusti evankeliumien lähdekriitillistä suuntaa.

vuosisadan kulttuurihistoriaan,[1]) josta Snellman sanoo erikoisesti pitävänsä. Kirjeessä Tengströmille 28/11 1844 Snellman tästä puhuu ja mainitsee samalla myös tuon äsken selostetun Bauerin arvostelun Straussista ja hänen vastustajistaan, pitäen sitä kovin tasoittavana ja kevyenä.[2])

Palattuaan Saksasta Tukholmaan syyskuussa 1841 sai Snellman täällä hyvän tilaisuuden suuren yleisön edessä puolustaa Straussin uskonnonfilosofisia aatteita varsinkin »*Det Svenska Biet'in*» tulisia hyökkäyksiä vastaan. Snellman ei tosin — kuten hän nimenomaan huomauttaakin — hyväksynyt Straussin kantaa sellaisenaan, mutta hän oli kuitenkin nyt niinkuin aina valmis taistelemaan tieteellisen tutkimuksen ja omantunnonvapauden puolesta. Ja siinä hän oli täydellisesti yhtä mieltä Straussin kanssa. Kaavoihinsa kangistuneen valtiokirkon kahleita eivät he kumpainenkaan voineet sietää. Vapaus oli heistä uskonnon alalla välttämättömyys. Niinpä Snellmanin mielestä uskonto ja vapaus kuuluvat suorastaan yhteen. Minkäänlaista arvoa ei ole auktoriteettiuskolla, sillä ainoastaan vapaa vakaumus, jota ei mikään kahlehdi, on ihmisen oikeata suhtautumista Absoluuttiin.

Kesällä 1841 oli Tukholmassa ilmestynyt kirja: »*Strauss och evangelierna, eller Jesu lefnad af D. F. Strauss*», joka

[1]) Tengström ja Snellman, nuo molemmat hegeliläiset, seurasivat tarkoin Hegelin opin kehitystä Saksassa. Varsinkin sikäläistä filosofista kirjallisuutta he koettivat saada käsiinsä. Niinpä lähetti Tengström Kuopioon yhtä ja toista aina aikakauskirjallisuudesta alkaen, minkä Snellman otti kiitollisena vastaan, anoen yhä uusia lähetyksiä.

[2]) Kts. »*Skrifter utgifna af Sv. litt. i Finland.* Osa LXXVIII, ss. 152—153: »Bauers kulturhistoria för 17 sekl. är en högst pikant artikel. Jag har af honom icke sett annat än en hartassartad kritik öfver Strauss i Berlin. Jahrb. för 1837 (?). Men på det fält, han nu är, har han ju en alldeles utmärkt stil. Boken måste säkert göra stor lycka hos den stora allmänheten — åtminstone har den gjort den hos mig.»

nosti ahdasmieliset jumaluusoppineet sotakannalle Straussia vastaan. Mainittu kirja oli erään pappismiehen kömpelösti laatima »*Das Leben Jesu*»-mukaelma. Ruotsin sanomalehdet, m. m. mainittu »Det Svenska Biet», hyökkäilivät ankarasti Straussin ja tuon kirjan kustantajan kimppuun ja saivat aikaan sen, että kustantaja haastettiin oikeuteen. Toisissa lehdissä taas ei hyväksytty ahdasmielisten teologien lausuntoja. Näin kesti väittelyä pitkän aikaa, ja se sai yhä kiivaamman luonteen Snellmanin myös ottaessa kiistaan osaa. Snellman julkaisi »*Frejassa*», jonka toimitukseen hän uudelleen oli liittynyt, laajahkon kirjoitussarjan: *Med anledning af åtalet mot skriften: »Strauss och Evangelierna»* (»Strauss ja evankeliumit»-nimistä kirjaa vastaan nostetun kanteen johdosta).[1])

Tuon kirjoitussarjan ensimäisessä osassa: *»Den religiösa toleransen»* (Uskonnollinen suvaitsevaisuus) Snellman lausuu m. m.:

»Ellei siinä vainossa, jota nyt käydään *Strauss-kirjan* julkaisijaa vastaan, voida nähdä osoitetta ajanmukaisesta valistuksesta ja uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta, niin täytyy kuitenkin sitä mielenkiintoa, jonka tämä kysymys kaikkialla näyttää herättäneen, pitää hyvänä ajanmerkkinä. Jokaisella totuuden ja vapaan tutkimuksen ystävällä on senvuoksi jonkun verran syytä toivoa, että tästä vähäisestä alusta on Ruotsissakin sukeutunut enemmän lämpöä vakaumuksen pyhyydelle, suurempi halu saada tieteen korkeimmat kysymykset selvitetyiksi. . . . Suuri kysymys protestanttisessa kirkossa on nyt, suovatko todellakin sen hyväksymät dogmit, sen tunnustuskirjat, vakaumukselle sen vapauden, jota ajan edistynyt sivistys vaatii, tai toisin sanoin: eikö se aika ole jo mennyt, jonka yleistä mielipidettä nämä dogmit ilmaisivat.»

[1]) »*Freja*» v. 1841 N:o 72—75. — *Saml. arb. III*, 179.

Palanen toista osaa: »*Strauss och kyrkan*» (Strauss ja kirkko) kuuluu: »Me tunnustamme, ettemme tärkeimmissä kohdissa yhdy hänen (Straussin) mielipiteisiinsä, mutta jokaisen oikeinajattelevan kanssa inhoamme sitä halpamaista tuomiota, jonka alaiseksi hänet on saatettu . . . Tässä[1]) hän on esittänyt sen kehityksen, jonka alaisena kristinopin jokainen dogma aikain kuluessa on ollut, osoittanut kuinka tieteen alalla kirkon opinkäsite on muuttunut, sekä tässä kehittämisessä ilmaissut sen, mikä jo kauan on ollut jokaisen sivistyneen kristinuskontunnustajan tietoisuudessa. Tämä on hänen pysyvä ansionsa, missä hän on osoittautunut paremmaksi kristityksi kuin hänen ulkokultaiset tuomitsijansa; sillä hän on senkautta vapauttanut suuren — sivistyksensä tähden tärkeimmän ja vaikutusvaltaisimman — osan kristityitä väärästä ja valheellisesta suhteesta kristinoppiin, missä he ovat olleet, ja joka on uhannut turmella kaiken tosisiveellisyyden kristillisessä yhteiskunnassa. Hän on edelleen lausunut oman vakaumuksensa Jumalan persoonallisuudesta, Kristuksen jumaluudesta, synnistä, sovituksesta, kuolemattomuudesta — siis *ei ole* kieltänyt näitä oppeja — ja senkautta raivannut tien sellaiselle vakaumukselle, sen olematta ristiriidassa raamatun oppien kanssa yleensä.»

Ja kirjoitussarjan neljännessä osassa: »*Boken. Åtalet*» (Kirja. Kanne) sanotaan m. m. näin: »Kanteessa sanotaan, että tämä kirja olisi *kieltänyt* puhtaan evankelisen opin. Semmoista kieltoa hakee siitä turhaan. Hän koettaa ainoastaan niiden tietojen tukemana, jotka vuosisatojen ponnistelut ovat jättäneet ajallemme, tehdä määrätyn mielipiteen kristinopista uskottavaksi. — — Pääkysymys ei ole, mitä apostolit ja ensimäiset kristityt ovat uskoneet tai ajatelleet, vaan mitenkä meidän

[1]) Teoksissa: »*Das Leben Jesu*» ja »*Die christliche Glaubenslehre*».

tulee käsittää meille säilynyt sana. — — Meitä ei koske kysymys historiallisesta varmasta tiedosta, vaan historiallisesti jätetyn *objektiivisesta totuudesta*. Sillä kristinusko on enemmän kuin pelkkä historiallinen totuus; se on joka hetkenä yhtä elävä, yhtä läsnäoleva totuus. Tätä totuutta ovat myöskin tunnustuskirjat tahtoneet ilmaista.»

Tähän on lainattu vain muutamia huomattavimpia kohtia Snellmanin lausunnosta; niihin tulemme vielä myöhemmin viittaamaan. Riita muuten ei loppunut tähän, vaan jatkui yhä kasvavalla kiihkeydellä, kääntyen samalla miltei pelkäksi henkilökohtaiseksi kinasteluksi. Varsinkin suututti ruotsalaisia se, »että muukalainen kaikin mokomin tahtoo sekaantua asiaan, joka niin vähän kuuluu hänelle kuin meidän kirkolliset olomme, ja väkisin tyrkyttää meitä hylkäämään kristinuskomme ja omistamaan Straussin hienonnetun pakanuuden, etenkin kun siihen ei ole erikoista halua», kuten kirjoitti »Det Svenska Biet». — Sitten Snellman esiintyi vielä Straussia puolustaen m. m. *Fahlcrantzia*, Upsalan yliopiston teologianprofessoria, vastaan, joka niinikään hyökkäili tämän kimppuun säälittä.

Huomattava suomalaisuuden mies *Adolf Ivar Arwidsson*, joka piti Snellmania nerona, oli rauhaton sen johdosta, että Snellman oli sekaantunut Strauss-riitaan ja moittinut filosofian tilaa Ruotsissa, tullen siten vain hankkineeksi vihollisia itselleen ja »hyvälle nimelleen» siellä. *Israel Hwasser* taas, joka ei pitänyt Snellmania lainkaan nerokkaana ja jalona, kirjoitti 24/10 1841 Upsalasta prof. *I. Ilmonille:* »Hän (Snellman) on sekä peräti moukkamaisesti että minun mielestäni myöskin tieteellisesti heikolla tavalla sekaantunut Strauss-kiistaan.» Hän piti muuten Straussia yksipuolisen ratsionalismin edustajana ja uskoi »valheellisen ajanhengen» sortuvan omaan julkeaan hyökkäykseensä pyhimmän kimppuun.[1])

[1]) Kts. *Finsk Tidskrift* 1906 I, s. 409.

Vuoden 1841:n »*Frejassa*» Snellman myös kiittäen arvosteli *Straussin* teoksen »*Die christliche Glaubenslehre*» eli »Dogmatiikan» I:tä osaa.[1]) Eritoten se seikka, että Strauss on ulotuttanut järjen oikeuden myöskin *uskonnon* alalle, saa suurta tunnustusta osakseen. Sillä niinkuin Strauss on osoittanut, vuosisatain kuluessa dogmejakin muodosteltaissa on aina järjen apua käytetty; vieläpä nekin, jotka ovat sitä vastaan panneet vastalauseen, ovat samoin käyttäneet järkeä. Vapaa harkinta ja järki kuuluvat yhteen; jos ne kielletään, silloin kielletään myös hengen oma olemus. Eikö siis ole karkeata ulkokultaisuutta, sanoo Snellman, niinsanottujen sivistyneiden suhde kirkon oppiin, jossa »käsittämätön on tehty pääasiaksi ja sokea auktoriteettiusko on korotettu kaiken järjellisen käsittämisen yläpuolelle?» Näin ollen ei ole Straussin pienimpiin ansioihin kuuluva, arvelee Snellman, se että hän dogmatiikassaan armotta hävittää supranaturalistien ja oikeaoppisten teologien mielikuvittelut näyttäissään, kuinka heidän näennäisesti lujat kallionsa ovat pelkkiä järjen hökkeleitä, ja kuinka lujasti he itse seisovat inhoamansa ratsionalismin mudassa. Ja Snellman iloitsee siitä, että Strauss ei ahdistele ainoastaan näennäistä puhdasoppisuutta, vaan käy myöskin Hegelin koulun »oikeiston» kimppuun. Eikä Strauss armahda itse Hegeliäkään. Tämän menettelyn. Snellman arvostelee oikeaksi, sillä puolinaisuus on yhtä vähän voitoksi toiselle kuin toisellekaan puolelle.

Strauss oli ennenkaikkea ennakkoluuloton tutkija. Uskonnossakin hän tahtoi muodostaa mielipiteen tieteellisen tutkistelun ja mietiskelyn avulla. Usko oli alistettava järjen kiirastulen puhdistettavaksi. Sitä totuutta, joka sisältyy ideaan, ja niitä kauneuksia, joita on symboliikassa, niitähän Strauss ei kuitenkaan ainakaan

[1]) »*Freja*» 1841 N:o 31. — *Saml. arb. III*, 172.

alussa ollut taipuvainen luovuttamaan ja menettämään. Kuten Hegel tahtoi Strausskin saada tunteen ja järjen sopusointuun keskenään, vaikkakin jälkimäinen väkevämpänä vei lopulta voiton. Ollen aina uskonnollisen vakaumuksen suuri ihailija Strauss kunniakkaasti taisteli sen mielipiteen puolesta, että uskonnon tulee vastata aikansa sivistystarvetta. Ja tähän yhtyi, niinkuin olemme nähneet, koko sydämestään Snellman, josta siten myös tuli tuon suunnan kaikkein pontevimpia puolustajia.

5. *Snellmanin oma kanta.*

Hegel, joka rajattomasti luotti järjen kykyyn, uskoi kaiken sen, mikä loogillisesti ajattelevalle järjelle välttämättömyydellä selviää, myös todellisesti olevan olemassa. Ja hänen järjelleen selvisi, että Jumala on järki itse, aate, iankaikkisesti itseensä palaava prosessi eli tapahtumus. Mutta ajan suurimpana kysymyksenä pysyi edelleen — niinkuin olemme nähneet —: *mikä on Jumala?* Olemme myös jo tehneet selkoa siitä, ettei *Juhana Vilhelm Snellman* voinut hyväksyä koulukunnan oikeiston eikä äärimmäisen vasemmiston kantaa sellaisenaan. Hän osoitti, kuinka nuo keskenään kiistelevät puolueet olivat tulleet jyrkästi vastakkaisiin tuloksiinsa, jotka hän älykkäästi kumoaa. Tämän hän suoritti *»Idee der Persönlichkeit»*-teoksensa johdannossa. Sitten hän dialektisen metodin ankaria vaatimuksia erittäin tarkasti noudattaen antaa omasta puolestansa vastausyrityksen noihin polttaviin kysymyksiin: Mikä on Jumala? Missä suhteessa Jumala on ihmiseen ja ihminen Jumalaan? Onko ihmissielu kuolematon ja missä mielessä kuolematon?

Laajasti ja täysin johdonmukaisesti Snellman tarkastelee henkeä, yksilöllisyyttä, subjektiivisuutta ja persoonallisuutta. Hän lähtee hengen käsitteestä. Henki

on itseänsätietävä ja tässä itsensätietämisessä vain itseensä kohdistunut ja vapaa. Ja tällaisena itsensätietämisenä henki on puhdas suhde itseensä, *minä = minä;* se on *itseänsätietävä oleminen.* Mutta henki ei tiedä itseänsä ainoastaan määrättynä, määrikkeessä, vaan on samalla *prosessi,* tuon määräämisen *kumoamista.* Henki ei ole siis alallaanoloa, vaan *liikuntoa, elävä prosessi.* — Määrätty oleminen on rajatonta etenemistä, ja olemassaoleva (das Daseiende), joka toisen rajattomasti sulkee pois, mutta juuri senkautta itse tulee rajattomasti toiseksi, on yksilöllinen oleminen, *yksilö.* Kaikki määrätty tietäminen, josta tietävä ei erota itseänsä, vaan jossa hän tuntee ja havaitsee määrätyn olemisensa, on myöskin yksilöllistä itsetietämistä. Kun ihminen yksilönä tietää itsensä määrätyksi tiedoksi ja tahdoksi, mitä hän ei havaitse missään muussa yksilössä, silloin hänellä yksilöllinen itsetietäminen ja itsetietoisuus lankeavat yhteen. Hengellä ajattelevana on ajatuksen itselleenolossa tosi yksilöllisyytensä. Tällainen hengen itsetietäminen kuuluu puhtaan ajatuksen valtakuntaan. Empiirisessä tietoisuudessa henki käsittää itsensä pysyvänä. Vain ajatuksen valtakunnassa, puhtaasti ajattelevana, ei tunteissa ja havainnoissa, on hengellä tietoisuus identtisyydestään itsensä kanssa, tietoisuus levosta ikuisessa vaihtelussa, joka muodostaa hengen tosiyksilöllisen itsetietämisen. Tunteen ja havainnon sisältö on aina jotakin rajoitettua, vaihtelevaa ja äärellistä, mutta ajatus on itsensä kanssa yhtä ja pysyvä; sillä ajatus on se itse ja sen toinen.[1])

Ajatteleva yksilö on itselleenolevana prosessi, kehitys, joka kumoutuu määrätyissä ajatuksissa. *Subjektiivisuus* on määrätyn ajatuksen luonne, ja sen käsite on ajatuksen puhdas refleksioni, johon sisältyy itsetajuisena-oleminen.

---

[1]) *Saml. arb. I,* 488.

Subjekti ei siis ole pelkkä substraatti eli alusta, vaan se on *ajatuksen liikuntoa*. Subjektiivisuus on näin ollen henkistä, jotavastoin yksilöllisyys on käsitettävä luonnolliseksi, aistilliseksi yksilöllisyydeksi. Mikäli siis henki subjektina tietää itsensä hengeksi, sikäli saattaa vasta olla puhe itsetietoisuudesta sanan oikeassa mielessä. Subjektiivisuus itsetietoisuutena muodostaakin hengen sisimmän olemuksen.

Ja *hengen substantsiaalisuudesta* puhuessaan Snellman lausuu, että yleensä saattaa hengen substanssina käsittää objektiiviseksi hengeksi, *mailmanhengeksi*.[1]) Inhimillinen sivistys, ihmisyys, sanan objektiivisessa mielessä, siveelliset vallat, joiden kautta ihmiskunta kulkee, joiden palvelija ihminen on, kuuluvat siten substanssiin, jonka kaikille näille aloille on yhteinen ilmaus järki järjellisenä ajatuksena. Yksityinen ihminen ei niitä synnytä, vaan hän on paljon enemmän järjellisenä niiden esiintuoma. Prosessi on yksityisissä ohimenevä, ajassa tapahtuva, mutta substanssin eli tosiolion liikuntona se on sekä pysyvä että ajaton. Sillä liikunto on totaalisuutena absoluuttista lepoa, ja pysyvä, joka ei koskaan muutu, on ajan vaihtelun ulkopuolella. Siten katsottuna tulee subjektiivisesta hengestä ohimenevä olokohta (momentti) substantsiaalisen eli yleisen hengen itsensä kaltaisena pysyvässä liikunnossa.[2])

Absoluuttista itsetietoisuutta Snellman sanoo hengen persoonalliseksi itsetietoisuudeksi eli *persoonallisuudeksi*. Persoonallisuus on siis substantsiaalisen hengen itsensätietämistä, subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyys. Tällaisena yleisen ja erikoisen elävänä yhtäpitävyytenä on henki todella yksityinen, *yksityispersoonallisuus*.[3]) Eikä tämä yksityisyys ole, kuten yksilöllisyys,

[1]) *Saml. arb. I*, 524.
[2]) » » *I*, 524—525.
[3]) » » *I*, 546.

poissulkeva yksityisyys, eikä, kuten subjektiivisuus, hengen tietäminen itsestään henkenä, erillään objektista, vaan se on *itsessään* määrätty yleisen erikoiseksitulemisen ja erikoisuuden kumoutumisen identtiseksi prosessiksi. Yleisyys ja yksityisyys ovat siis persoonallisen hengen toinen toisensa kumoavia momentteja. Persoonallinen henki on yleisenä siinä mielessä, ettei sen ulkopuolella ole muuta henkeä, mihin samalla sisältyy jo erikoisuus, koska siten yleinen henki on itsensä kanssa identtinen. Henki ollen erikoinen ja yksityinen eroaa muista erikoisista, jotka kuitenkin ovat samaa yleisyyttä kuin se itse, joten jokainen on sama yleinen henki. Erikoisina ne eivät ole kvaliteettinsa vuoksi toisistaan eroavia, vaan jokainen on yleinen henki ja soveltuu toiseen, kuten samaan yleiseen. Siten on niiden erikoisuus kumottu. Tällaisena prosessina on henki vain itsensä kautta sitä, mitä se on. Sen erikoisuus on itsessään määrätty. Siten se on erityinen persoonallinen henki. Ja vain tällaisena prosessin elävänä käsitteenä hengen yksityisyyden saattaa käsittää. Se on substantsiaalisen hengen itsemääräämistä yhdessä ja subjektin syventymistä substantsiaalisessa hengessä; Jumalan laskeutumista ihmisen luokse, Jumalan itsetietoisuutta ihmisessä, ihmisen korottamista Jumalaksi, ihmisen itsetietoisuutta Jumalassa; äärellisen ja äärettömän tosi identtisyys, niinkuin Snellman niin ihmeen syvällisesti lausuu.[1])

Hengen itsetietoisuus kuuluu puhtaan ajatuksen piiriin, järjen valtakuntaan. Kuinka luonnossa? »Mailma itse, luonto ja henki», sanoo Snellman, »on käsitettävä prosessiksi, toiminnoksi; mutta prosessi esiintyy hengessä.»[2]) Luonto on hengen edellytys, välitön objekti.

[1]) *Saml. arb. I*, 548.
[2]) » » *I*, 571.

Henki on ajatuksen puhdas liikunto, prosessi rauhallisena ikuisuutena, yhtenä ja kaikkena. Idea on yksi ja kaikki, mutta juuri siksi välttämättömästi yksi ja sellaisena persoonallinen henki. Eikä tällöin siirtyminen absoluuttisesta ideasta eli itseänsä ajattelevasta ajatuksesta luontoon ole hengen ulkopuolella oleva tapaus, päättelee Snellman, tullen siis omalla tavallaan panteistiseen lopputulokseen.

Koska absoluuttinen itsetietoisuus vasta on persoonallisuutta, saattaa ihminen ainoastaan *kehityksen kautta* kohota todelliseksi persoonalliseksi hengeksi. Oikeudella, valtiolla ja mailmanhistorialla siveellisenä mailmanjärjestyksenä on silloin olemassaolonsa hänen tietämisessään ja tahtomisessaan. Eikä riitä tällöin, että ihminen vain *yleensä tajuaa* mailmanjärjestyksen oikeuden, siveellisyyden ja järjellisyyden. Sillä se, että hän tämän tietää, ei vielä anna hänelle tietoisuutta hänen *omasta persoonallisuudestaan;* hänen täytyy myös tietää oma *toimintansa siveellistä mailmanjärjestystä toteuttavaksi.* Se vasta muodostaa persoonallisen itsetietoisuuden.[1]) Ja tällöin persoonallinen henki siveellisenä toimintana on myös mailmanhengen *itsetarkoitus.* Mailmanhenki eli yleishenki ei siis ole ainoastaan kaikkien ihmisten totaliteetissa, vaan se on *kaikissa hengissä immanenttina,* identtisenä todellisuutena, *joka hetki totaalinen läsnäoleva yleisyys.* Äärelliset persoonallisuudet alati syntyvät ja häviävät. Mutta ääretön persoonallisuus, ihmiskunnan yleishenki, Jumala, joka juuri äärellisissä persoonallisuuksissa eli ihmisissä lakkaamatta toteuttaa itseänsä, pysyy ikuisesti. Näin on Jumala itsetietoinen ihmisessä ja ihminen itsetietoinen Jumalassa. Jumalaa tietävänä

[1]) *Saml. arb. I,* 583. — Vrt. myös I, 659: »Dass also der persönliche Geist als sittliche Tätigkeit das Sichbestimmen des Weltgeistes ist, darin besteht die Wirklichkeit des persönlichen Selbstbewusstseyns, der realisirte Zweck des sich realisirenden Geistes.»

ei ihminen järjen ja toiminnan mailmassa olekkaan oikeastaan enää äärellinen henki, vaan ääretön ja *totuus.*[1])

Olemme aiemmin maininneet, että Hegelin mukaan absoluuttinen henki *äärellisen ja äärettömän ykseytenä* on hengen korkein aste. Ja hän katsoi m. m. olemisen ja ajattelemisen samuuden äärellisissä hengissä edellyttävän Absoluuttia eli ehdotonta olentoa. Ihmiskunnassa elävän iäisen, iki-äärettömän hengen olettaminen oli myöskin Snellmanille totuus sellaisenaan. Jumala, joka *persoonallisuuden aatteena* on persoonallinen henki, on olemassa, sillä »henki todistaa hengestä», kuten hän eräässä kohdassa sanoo. Jumala persoonallistuu *inhimillisissä hengissä* ja on siis tuossa prosessissa *immanentti* eli läsnäoleva ja siis *todellinen.* Inhimillisten henkien ikuisena persoonallistumisena, ihmiskunnan korkeimpana henkisenä elämänä Absoluutti on *yksi* ja *kaikki,* ollen siis *transscendentti* ainoastaan siinä mielessä, että se on totaalisena ja todellisena *useissa* samanlaisissa persoonallisuuksissa. »Sukupolvet vanhenevat ja kuolevat, mutta uusia tulee sijaan ikuisessa vaihtelussa, eikä Absoluuttia koske tomun kuolema ja häviö.»

Snellmanin filosofisessa aaterakennelmassa on jumalakäsitteellä erittäin tärkeä sija, suorastaan keskeinen asema. Tietäminen Jumalasta on hänen mukaansa tieteen huippu. Ja koska lisäksi »jokaisessa uskonnossa elää tajunta ikuisen läsnäolosta ajallisessa», kuuluvat uskonto ja tiede läheisesti yhteen. Ja toiselta puolen — niinkuin hän »Valtio-opissaan» lausuu — uskonto tietämyksenä ihmisen suhteesta korkeimpaan olentoon eli tietämyksenä meidän omasta ikuisesta olemuksestamme on kannattamassa ihmisen toimintaa ylipäänsä ja valtiota, joka on oikea toteutuneena.

Niistä lausunnoista, joita on esim. »Valtio-opissa»,

[1]) *Saml. arb. I,* 666.

näkyy, että Snellman, vaikkakin hän kunnioittaa kaikkia uskontoja, pitää kristinuskoa tavallaan korkeimpana. Kristinuskon mukaan, sanoo hän, Jumala *historiallisesti* on tullut ihmiseksi, ja me olemme siis läheisessä suhteessa häneen. Snellman antaakin *historialliselle puolelle* hiukan suuremman arvon kuin esim. Strauss, jonka kantaa hän — kuten muistamme — ei kristologiassa sanonutkaan sellaisenaan hyväksyvänsä. Mutta aito hegeliläiseen tapaan Snellmankin näkee *jumalihmisessä hengen itsetietoiseksi tulemisen prosessin.* Ihmisen äärellisyys eli lähemmin tietoisuuden ja absoluuttisen itsetietoisuuden ero kumoutuu Jumalan ihmiseksi-tulemisessa, niinkuin hän »Idee der Persönlichkeit»-teoksessaan lausuu.[1]) Siitä syystä Jumalan ihmiseksi-tuleminen on rukouksessa ja hartaudessa täyttyvä *sovitus.* Mutta hartaudessa ei subjektiivisuuden sovitus ole kuitenkaan täydellinen. Tarvitaan vielä, »että subjekti tietämisensä tuon subjektiivisen muodon poisheittämisellä toteuttaa itseluopumisensa ja itse tekee tietämisensä yleiseksi, substantsiaaliseksi.»[2])

Kun sitten siirrymme kolmanteen kiistanalaiseen kysymykseen, *ihmissielun kuolemattomuusprobleemiin,* voimme päätellä edelläsanotusta ilmeisesti seuraavan, että yksilö on kuolematon vain siltä osaltansa, mikä voi itsetietoiseksi ja yleiseksi kohoutua. Mikäli ihmiskunta sivistyy, sanoo Snellman, sikäli myös luonto ja siihen kuuluva ruumis muuttuu henkeä palvelevaksi välikappaleeksi. Korkealle henkiselle asteelle kohonneelle ihmiselle ruumis on vain ei-oleminen, ja hän tietää olevansa siitä vapaa. Täten Snellman torjuu jyrkästi kaiken *materialistisen* käsityksen hengestä, johon tulok-

[1]) *Saml. arb. I,* 668.

[2]) » » *I,* 669: »— — —, dass das Subjekt seine Sichentäusserung durch das Aufgeben jener subjektiven Form seines Wissens vollendet und sein Wissen selbst zum allgemeinen, substantiellen macht.»

seen m. m. Feuerbach lopuksi oli tullut (»Der Mensch ist, was er isst»). Mutta toiselta puolen hän hylkää myöskin sen käsityksen, että henki olisi *olio.* Henki on liikuntoa, toimintaa, s. o. *tietämistä* ja *tahtomista.* Tästä Snellman varsinkin professorina sielutieteen- ja siveysopin-luennoillaan puhui.[1])

»Oikeaoppiselle» kuolemattomuuskäsitykselle Snellman luonnollisesti ei anna suurtakaan arvoa, koska sen mukaan ihmishengen kehitys kuolemassa kokonaan lakkaa ja odotettavissa on vain joko rangaistus tai palkinto täällä maan päällä eletystä elämästä. »Idee der Persönlichkeit»-teoksessaan vastustaessaan Göschelin ja koulukunnan koko oikeiston opettamaa sielun rajoitettua eli *ajallista* kuolemattomuutta[2]) (sillä kuolemahan olisi vain *alku* uudelle elämälle, joka tuon alkunsa kautta juuri tulisi ajalliseksi) lausuu Snellman: »Tietoisuus Jumalasta on luonteeltaan jotakin ajan ulkopuolella olevaa, s. o. tietoisuus on yhdessä ajankohdassa mitä se on kaikissa; ja *ihmisen kuolemattomuus on juuri siinä, että hän henkenä on tietoinen Absoluuttista,*[3]) s. o. absoluuttinen itsetietoisuus, vapaa henki. Ken siis käsittää, ettei Jumala vasta luomakunnassa synny, vaan joka hetki on mitä hän on, tyytyy myöskin tähän hengen kuolemattomuuteen.» Ja Snellman vetoaa Hegeliin, jonka mukaan henki on *ajattelevana,* puhtaana tietämisenä yleinen läsnäolo; siinä ikuisuus. »Valtio-opissaan» hän m. m. lausuu, että ihmishengen kuolemattomuus

[1]) Kts. esim. »*Inledning till sedelära*». 17:s luento syysl. 1857, siv. 103. (Käsikirjoitus Helsingin yliopiston kirjastossa F ö II 12.) — »I vår uppfattning är själen icke ett sådant substrat, en sådan tomhet, utan är vetandet och viljandet — öfverhufvud medvetandet såsom prosess, hvilken prosess aldrig är tom form utan en innehållets utveckling. — — — — För oss är — — — menniskosjäl isynnerhet i sinnlig beröring med andens egen verld — civilisationen, samhällslifvet, verldshistorien.»

[2]) *Saml. arb. I,* 562.

[3]) Harvennus meidän.

ei voi muuta merkitä kuin että se joka hetki on yhtä iäinen ja kuolematon.[1]) »Henki on siis iäinen, samoin kuin me sanomme sen olevan vapaan ja järjellisen.»[2])

Hegelin oppia vakaumuksellisen käsityksensä mukaisesti tulkiten, mutta myöskin osaksi itsenäisesti kehitellen, tuli Snellman ylläkerrottuun tulokseen. Hänen käsityksensä Jumalasta, minkä kanssa myös toiset kysymykset ratkeavat, eroaa jyrkästi Hegelin koulukunnan oikeiston kannasta ja kristillisestä käsityksestä, jotka molemmat ovat teistisiä. Snellmanin kanta ei ole myöskään sama kuin n. s. oikean keskustan, joka tosin (esim. Rosenkranz) käsitti absoluuttisen hengen luonnossa, historian tarkoituksessa ja järjellisessä ajattelemisessa ilmeneväksi sekä piti ihmisen järkeä jumalallisen kaltaisena, mikäli se ajassa esiintyvänä saavuttaa tietoisuuden. Se ei kylläkään varsinaisen oikeiston tavoin yrittänyt persoonallisuuteen ja kuolemattomuuteen pelastaa ihmisen ruumista, mutta oli kuitenkin taipuvainen kannattamaan *yksilöllistä* sielun kuolemattomuutta, mikä sellaisenaan ei ollut Snellmanin kanta. Äärimmäisen vasemmiston kannan kanssa Snellmanin mielipiteet lankeavat osaksi yhteen, osaksi taas eroavat. Yhteen ne käyvät siinä, että Jumala ei ole käsitettävä mailman ulkopuolella olevaksi, vaan sisältyy nimenomaan *ihmiskuntaan*, ollen, se, mikä ihmisessä on korkeinta henkistä, kauneinta ja ikuisesti pysyvää. Äärimmäisen vasemmiston abstraktinen *jumalanaate*, jopa Feuerbachin mukaan *mielikuvituksen tuote*, ei kuitenkaan saata olla sama kuin Snellmanin *absoluuttinen idea*, itseänsä ajatteleva ajatus. Strauss tosin väitti että aate on todellinen enemmänkin kuin yksilö. Mutta kun Snellman lisää, että *Jumala on ihmisen tietoisuus järjellisestä, ikuisesta* ja *tahto toimia*

[1]) Vrt. *Strauss*, Die christliche Glaubenslehre, II, 738.
[2]) *Saml. arb. I*, 893.

tämän hengen mukaisesti, niin on tämä todellakin *reaalista;* siten Jumala on siis *todellisesti olemassa* ja *vaikuttamassa*, vaikkakaan ei persoonallisena tavallisessa mielessä. Jumala on persoonallisena ja todellisesti immanenttina ihmiskunnan henkisessä elämässä, ihmisyksilöiden persoonalliseksitulemisprosessissa, järjellisessä ajattelussa ja siveellisessä toiminnassa. Täten Jumala, tuo ääretön persoonallisuus, ihmiskunnan yleishenki, itseänsä toteuttavana *on ikuinen*.

Straussilla jumaluus on ajateltu yleissubstanssi, joten sillä — vaikkapa se kussakin ihmisyksilössä käsitettäisiin kokonaiseksikin — ei ole todellista persoonallista olevaisuutta ihmisen sielussa. Snellmanin katsantokannan mukaan sensijaan Jumala on kaikkipersoonallisuuden ja yksityispersoonallisuuden *elävä, toimiva ykseys*, jossa kohden hän juuri koettaa selventää Hegeliä. Eroavaisuus näiden molempien jumala-käsityksien (Straussin ja Snellmanin) välillä, joka pintapuolisesti katsoen näyttää aivan mitättömältä, muuttuukin tarkoin punniten huomattavammaksi. Ja tämä ero tuntuu oleellisesti silloin myöskin toisissa kiistakysymyksissä. Kun tämän lisäksi muistamme vielä, että Strauss vähitellen muuttui yhä radikaalisemmaksi, esiintyen viimein naturalistina, jopa materialistinakin, niin silloin muodostuu juopa jo suureksi. Snellman nimittäin — mikäli hän mielipiteitään näissä kysymyksissä lainkaan muutti — ei ainakaan kumouksellisemmaksi tullut vanhoilla päivillään. Feuerbachin kannasta Snellman jo alunpitäen oli hiukan etäämmällä; sillä ensinmainitullehan jumaluus oli suorastaan ihmisen itserakkauden rakentamaa ylpeyttä, mikä ei voinut soveltua yhteen Snellmanin käsityksen kanssa.

Snellmanin teorian mukaan Jumala eli absoluuttinen persoonallisuus, joka elää ja vaikuttaa järkenä ja vapaana eli järjellisenä tahtona ihmisessä, ihmiskunnassa, on alituisen esiintymisensä ja jälleen lakkaamisensa kautta

jokaisessa yksityisessä persoonallisuudessa immanentti, *lakaten olemasta toisessa yksityisessä ollakseen todellinen toisessa. Th. Rein*[1]) arvelee tähän voitavan muistuttaa, että absoluuttisen persoonallisuuden todellisuus siten olisi ajallisesti rajoitettu, koska ihmiskunnalla on alku ja otaksuttavasti myös loppu ajassa, mitä Snellman kylläkään ei tahtonut myöntää.[2]) Tällaisen myönnytyksen hän olisi voinut tehdä, jos olisi laajentanut absoluuttisen persoonallisuuden otaksumista äärellisissä yksilöissä siten, että tuo persoonallisuus esiintyisi mailmassa ylimalkaan eikä vain maan päällä. Tämä muistutus onkin paikallaan. Mutta mielestämme ei sekään sentään ole riittävä, jos nimittäin ehdottomasti pidämme kiinni siitä, että absoluuttinen persoonallisuus *lakkaa olemasta toisessa* yksityisessä persoonallisuudessa *ollakseen todellinen toisessa.* Sillä eihän yksityisiä inhimillisiä persoonallisuuksia joka hetki ole yhtä paljon; lukumäärä vaihtelee: suurenee ja pienenee, pienenee ja suurenee tai ainakin suurenee. Absoluuttisen persoonallisuuden täytyisi siis toisinaan olla osittaisessa *levossa,* kun ei lakkautuminen toisissa persoonallisuuksissa olisi lainkaan tarpeen, ja toisinaan taas ei olisi *mistä* lakata olemasta, kun uusia persoonallisuuksia tulisi niin runsaasti. Tuota lepoa ei ainakaan saattaisi silloin selittää, kun otamme huomioon Snellmanin opin: jumaluus on *toimintaa* eikä levossa oloa. Tosin hän sanoo,[3]) että liikunto on totaalisuutena absoluuttista lepoa, ja pysyvä, joka ei koskaan muutu, on ajan vaihtelun ulkopuolella. Mutta sekään ei voi ristiriitaa poistaa.

Päästyämme tähän meidän tulee myös osoittaa, mikä uskonnollis-filosofisissa kysymyksissä on Snellmanin

[1]) *J. V. Sneilmanin elämä I,* 279.

[2]) Vrt. esim. *Snellmanin kirjettä* J. J. Tengströmille 31/7 1848. (*Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 215).

[3]) *Saml. arb. I,* 525.

paikka hegeliaanien joukossa. Tiedämme, että oikeiston kannan hän itsekin *kokonaan* hylkää; äärimmäisiä vasemmistolaisia hän sen sijaan huomattavasti hellemmin arvostelee ja — täytyypä sanoa — ihailee heidän rohkeuttaan, tahtomatta kuitenkaan itse pääasiassa heihin yhtyä. Joka tapauksessa Snellmanin kanta lähentelee »vasemmiston» kantaa, ja Michelet'n jaon mukaan hänet onkin aina luettu kuuluvaksi *»vasempaan keskustaan»* eli *»maltilliseen vasemmistoon».* Tietysti on niitäkin, jotka eivät myönnä olevan oleellista eroa äärimmäisen vasemmiston ja Snellmanin kannan välillä.[1]) Seuraavassa tarkastelemme Michelet'n ja Snellmanin mielipiteitä rinnakkain, jolloin myös tullemme vakuutetuiksi heidän henkisestä sukulaisuudestaan ja saattanemme lukea myös Snellmanin *vasempaan keskustaan* kuuluvaksi.

6. *Michelet ja Snellman.*

Saatuaan »Idee der Persönlichkeit»-teoksensa valmiiksi lähti Snellman kiertomatkalle, joutuen tällöin luonnollisesti myös Berliniin, jossa — niinkuin jo olemme maininneetkin — tutustui useihin hegeliaaneihin. Tärkeän ja kestävän tuttavuus- ja ystävyysliiton hän solmi silloin *Carl Ludwig Michelet*'n kanssa, filosofin, jota on aina totuttu sanomaan uskollisimmaksi hegeliläiseksi. Michelet, Hegelin vanhimpia oppilaita, lukeutui alkuaan »äärimmäiseen vasemmistoon», mutta vetäytyi vähitellen keskustaan päin; näihin aikoihin hän olikin ottanut jo ratkaisevan askeleensa maltilliseen vasemmistoon. Tämä

[1]) *G. G. Rosenqvist* artikkelissaan *Hegel-Snellman-Granfelt* (kts. *Teolooginen aikakauskirja* 1904, s. 481) lausuu: »Snellmans etiska ståndpunkt var, såsom kändt, väsentligen den Hegelska, liksom han äfven i religiöst afseende anslöt sig till den Hegelska vänstern». Rosenqvist siis pitänee Snellmania vasemmistoon kuuluvana eikä katso olevan mainittavaa eroa joko äärimmäisen ja maltillisen vasemmiston taikka myös ensinmainitun ryhmän ja Snellmanin kannan välillä.

tulee helposti todistetuksi sillä, että Michelet'n teos »*Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*» ilmestyi alussa vuotta 1841 — eli siis samoihin aikoihin kuin Snellmanin »Idee der Persönlichkeit» — sisältäen jo maltillisempaan suuntaan kuuluvia ajatuksia. Tuo teos sisälsi ne luennot, jotka Michelet jo touko - elokuussa 1840 piti Berlinin yliopistossa. Snellmanin lausunto, että Michelet muka silloin vielä (vuonna 1841) luettiin »äärimmäiseen vasemmistoon», johon kuuluminen siihen aikaan katsottiin ansioksi,[1]) on kuitenkin helposti ymmärrettävissä ja antaa myös tukea eräälle tärkeälle otaksumalle, jonka tuonnempana tulemme tekemään.

Lähtekäämme lähemmin tarkastamaan Michelet'n kantaa.

Kiistakysymykset Jumalan persoonallisuudesta, Jumalan ihmiseksitulemisesta ja ihmissielun kuolemattomuudesta Michelet ratkaisi yhtenä kysymyksenä, yhdistäen ne kaikki hengen ikuisen persoonallisuuden probleemiin. Luonto, ollen hengen vastakohta ja itsessään ei mitään, sanoo hän, on olemassa vain hengen avulla ja tämän alituisesti siihen vaikuttamalla.[2]) Ja juuri tuo keskeymätön prosessi näiden äärimmäisyyksien välillä on hengen tosi elämää. Jokainen hedelmöityminen äidin kohdussa on hengen syntyminen. Näin luonnosta lähteneenä ja siihen myös sidottuna ihminen on henki, kuitenkin vain sikäli, mikäli häneltä ei puutu toimintavapautta. Ollen äärellinen henki saattaa hän vapautta

[1]) *Snellmans saml. arb. II*, 249: »Michelet är i sitt sätt och sin spekulation nästan mera fransman än tysk. Han synes icke älska den tyska filosofins abstrusa drägt och uttalar derför dess hufvudläror lika klart som modigt. Han föres bland Hegels efterföljare till den yttersta venstra sidan — under närvarande förhållanden i Berlin det största loford för sanningskärlek utan menniskofruktan och biafsigter.»

[2]) Kts. *Vorlesungen*, s. 123.

järkevästi käyttäen omalla toiminnallaan kohoutua äärettömyyteen ja päästä osalliseksi Jumalan ikuisesta persoonallisuudesta. Jumala ei ole persoona, vaan yleinen ikuinen persoonallisuus, joka ei ole ulkopuolella erityisiä persoonia, vaan juuri niissä ja toteutuu sekä kehittyy niiden avulla. Jumala siis ikuisesti äärellistyy, tulee ikuisesti ihmiseksi. Siinä Jumalan absoluuttinen persoonallisuus. Yksilöllisyys on katoavaa; persoonallisuus sensijaan ilmaisee yleisen toteutumista eikä katoa yksityispersoonallisuuden hävitessä. Kaikki se yleinen arvokas, mitä yksilö persoonallisuutena saa aikaan, jää ihmiskunnan henkiseksi omaisuudeksi, ja sikäli hän on myös hengen persoonallisuuden momenttina kuolematon. »Sielun kuolemattomuus on siis Jumalan lakkaamaton persoonalliseksi-tuleminen, ja Jumalan ikuisen persoonallisuuden mukana on myöskin löydetty kuolematon osa ihmisessä.»[1]) Siis juuri persoonallisuutena[2]) ihminen pääsee kohoutumaan äärettömyyteen.[3])

Jumala ei suinkaan, sanoo Michelet, ole mikään kuollut, lepäävä yleisyys, niinkuin joskus on väitetty;[4]) eikä hän ole erikoinen persoonallisuuskaan, erikoinen minä, jossakin äärettömyydessä kätkeytyneenä, sillä sellaisena Jumala olisi vain tyhjä mielikuva ja abstraktinen käsite. Jumala on ikuinen toiminta, itseänsä alati erikoiseksi persoonallisuudeksi tekevä, koska yksityinen toiminta tarvitsee äärellisen yksilöllisyyden kaikkia

[1]) *Vorlesungen*, s. 15.

[2]) *Persoonallisuuden* Michelet määrittelee seuraavasti: »Der Geist, der nun sich selber oder seine eigene Freiheit will, ist der freie *Wille;* und diese sich selbst als ein Dasein anschauende Freiheit ist das, was wir die *Persönlichkeit* nennen.» — *Vorlesungen*, s. 138.

[3]) Kts. *Vorlesungen*, s. 152.

[4]) *Vorlesungen*, s. 158: »und das ist es gerade, was die Unkundigen der Philosophie vorwerfen und als Pantheismus auslegen, dass Gott nur diese ruhende, todte Allgemeinheit, wie die Spinozistische Substanz oder das Parmenideische Eins, sei. Nichts aber ist falscher, als dieses.»

ehtoja. »Jumala toimivana ja todellisena osoittautuu siis alati.» Jumala on siis idea, joka alati realiseeraa itseänsä.[1]) Hän ei ole kätketty, tuollapuolen-oleva, vaan immanentti. Kuitenkin, koska Jumala ei ainoastaan yhdessä ihmisessä tule tajuiseksi, on hän yksilöille myös transscendentti olento. Ja historiallinen Kristus on ihminen, jossa tietoisuus jumalallisen persoonallisuuden yhdistymisestä inhimilliseen yksilöllisyyteen ensimäisen kerran täydellisenä ilmeni. Jumalihmisen syntyminen on kuitenkin ikuinen.[2])

Vaikuttamatta toisiinsa — se on käsityksemme — tulivat Michelet ja Snellman jokseenkin samoihin tuloksiin, niinkuin näistä otteista ja selostuksesta toivottavasti on käynyt ilmi. Liekö sitten Snellmanin teoria ollut täysin valmis jo aiemmin, vai saiko se oikean muotonsa vasta sen jälkeen kuin hän jo Saksassa oli tutustunut yleiseen tilanteeseen, on vaikea sanoa mitään varmaa. Itsenäisenä saavutuksena sitä joka tapauksessa tulee pitää, samoinkuin Michelet'n teoria on itsenäinen. Mitä esitystapaan tulee, on myönnettävä, että Snellmanin esitys on raskasta ja vaikeatajuista, mutta vakuuttavaa; Michelet'n taas on verrattain helppotajuista ja lennokasta, mutta ei yhtä vankkarakenteista. Niinpä esimerkiksi persoonallisuuden ollessa kummallekin erittäin tärkeä, oikeastaan kaikki, ei Michelet ole lähimainkaan niin perinpohjin tutkinut persoonallisuuden *perustaa* kuin Snellman tutki, ryhtyessään sen varaan teoriaansa rakentamaan. Perusoppinsa mukaisesti he kumpikin sitten ilmeisesti ovat samaa mieltä siitä, että Jumala on ainoastaan mailmassa, s. o. ihmiskunnassa. He koros-

[1]) *Vorlesungen*, s. 160. »Gott ist also eine Idee, die sich stets realisirt, und in dieser Realität ein ihr adäquates Dasein findet.»

[2]) *Vorlesungen*, s. 48: » — — — und die Zeugung des Sohnes ist daher eine ewige.»

tavat erikoisesti sitä, että Absoluutti on ihmisen tietoisuutta Jumalasta omassa itsessään, että Absoluutti on *toimiva*, äärellisten persoonallisuuksien *siveellistä toimintaa*. Näin he eroavat äärimmäisestä vasemmistosta, ja heidän kantansa jää yksinäiseksi.

Vuonna 1843 Michelet julkaisi uusimman saksalaisen filosofian kehityshistorian: »*Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.*» Sen loppuosassa hän kuvailee Hegelin koulukunnan uskonnollis-filosofisia kiistoja ja koettaa osoittaa, että vasen keskusta eli maltillinen vasemmisto, johon hän lukee m. m. Snellmanin ja itsensä, on tulkinnut ja ymmärtänyt Hegeliä oikein.[1]) Hegelin systeemistä on, sanoo hän, kaikki absoluuttisen hengen tuonpuoleisuus poistettu ja ilmaistu suoraan jumalallisen absoluuttinen immanenssi. Hegelin muutamain läheisten oppilasten opettama jumalallisen subjektin transscendenttisuus johtuu yksistään siitä, että he ovat mestaria väärinkäsittäneet. Michelet ei kuitenkaan kokonaan kiellä Jumalan transscendenssia; se jää kyllä uskontoon ja kuuluu mielteelle.[2]) Ja samoin kuin Snellman hän edelleen myöntää transscendenttisuuden *relatiivisen* olevaisuuden.[3])

[1]) Prof. *Immanuel Ilmoni* lähetti Michelet'n teoksen »Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie» Snellmanille Kuopioon. Snellman on siihen hyvin tyytyväinen ja myöntää, että Michelet on aivan oikein asettanut hänet vasempaan keskustaan kuuluvaksi. Kts. Snellmanin kirjettä Tengströmille 22/2 1844. (*Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 129). Osa siitä kuuluu: »Medgifvas måste att det då går långt i det lilla. För öfrigt är detta, hvad mig angår, ett tydligt bevis på personliga relationers inflytande. Så månget kändt namn är ju glömdt, emedan det kanske också icke så mycket legat i Förf:s intresse.»

[2]) Samanlaisia ajatuksia Jumalan transscendenssista oli myöskin Snellman lausunut. Kts. esim. »Valtio-opin» viimeistä lukua.

[3]) Vrt. *Entwickelungsgeschichte*, s. 304: »Es wäre also Unrecht, die Transscendenz ganz zu leugnen, namentlich sie dem Hegelschen Systeme abzusprechen. Für das einzelne Individuum existirt nämlich aller-

Myöhemmin julkaisi Michelet kolme dialogia yhteisellä nimellä: *»Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes»* (Hengen iankaikkisen persoonallisuuden ilmestys). Keskustelevat henkilöt esiintyvät siinä nimiltään kreikkalaisina; pääpuhuja Teleophanes on Michelet itse.[1]) Ensimäisessä dialogissa: *»Ueber die Persönlichkeit des Absoluten»* (Absoluutin persoonallisuudesta) Teleophanes mainitsee muutamia kertoja pohjoisen ystävänsä (»mein nordischer Freund», »der hyperboreische Freund des Teleophanes»), jonka lausuntoihin hän mielipiteittensä tueksi vetoaa. Tuo pohjoinen ystävä on Snellman.[2]) On huvittavaa havaita, mitenkä kaikkein tärkeimmissä ja hienoimmissa kohdissa Snellmaniin on vedottu. Esim. lähinnä Eusebioksen kanssa väitellessä inhimillisen persoonan tietämisestä Absoluutista Teleophanes lausuu: »Minä saatan ainoastaan sanoa, että, kun inhimillinen persoona tietää Absoluuttia, niin ei silloin toinen persoona Absoluuttia tiedä; sillä Absoluuttia tietävä persoona ihmisessä on itse itseänsä tietävä absoluuttinen substanssi, joka tätä tietävänä juuri yksin on todellisesti oleva alkupersoona. Jos tietävä eroaisi tiedetystä, niin, kuten minun pohjoinen ystäväni aivan oikein huomauttaa, ei olisi tietäminen absoluuttista eikä myöskään tietäminen Absoluutista sekä Absoluutin tietäminen, koska tuo vastaväite edellyttää relativiteettia.»[3])

Ylläolevasta huomaa helposti, kuinka lähekkäin toisiaan Snellman ja Michelet sekä sielun kuolemattomuus- että Jumala-kysymyksessä seisovat. Heidän kantansa kannustaa yksilöä pyrkimään sekä toimimaan järjellisesti ja siveellisesti. Ainoastaan sitä tietä pääsee jumaluuteen, kohoutuu Jumalaksi, johonka kuolema ei ulotu. Näin säilyy myös usko siveelliseen mailmanjärjestykseen ja henkemme ikuisuuteen, mikä on korkeimpia ja kauneimpia ajatuksia, mitä ihmiskunta on pystynyt luomaan. Eivätkä he tahdo tätä oppiansa väkisin kenellekään tyrkyttää, sillä — Snellmanin sanoin — »varsinainen uskonoppi, vakaumus Jumalan olennon (väsende) opista ja ihmisen suhteesta häneen, jää yhä enemmän yksilön omaksi asiaksi.»[1])

dings eine Transscendenz des Göttlichen, insofern dieses, in der Totalität der Gestaltungen des Universums zwar vollkommen realisirt, im Einzelnen jedoch immer in einer Schranke gesetzt ist, für die das Göttliche also auch jenseits erscheint. Die Transscendenz, die wir zugeben müssen, ist aber nur eine relative für das Individuum, keine absolute im Verhältniss Gottes zu Welt überhaupt.»

[1]) Kts. *C. L. Michelet*, Wahrheit aus meinem Leben, s. 161.

[2]) Kts. sama teos, s. 192.

[3]) *C. L. Michelet*, Ueber die Persönlichkeit des Absoluten, ss. 102—103.

Niin mielenkiintoista kuin olisikin jo tarkastella, missä määrin Snellman tässä kosketelluissa kysymyksissä on Hegelin kannalla, ja onko hän tulkinnut mestarinsa oppia oikein, täytyy meidän kuitenkin nyt siirtyä yhteiskuntafilosofian alalle. Sitten vasta, kun olemme tutustuneet tähänkin puoleen, voimme täydellisemmin vastata myös noihin kysymyksiin, joidenka ratkaisua nyt jo haluaisimme.

[1]) *Snellmans saml. arb. I*, 784.

IV. Snellmanin valtiollis-yhteiskunnalliset mielipiteet.

1. *»Läran om staten».*

Juhana Vilhelm Snellman oli jo ratkaisevasti ottanut osaa teologis-filosofiseen kiistaan. On luonnollista, että hänen tapaisellaan miehellä, joka ei ollut mikään kamarifilosofi-luonne — jommoisena taas esim. Straussia ja Michelet'äkin täytyy pitää —, oli jotakin sanottavaa myös valtiollis-yhteiskunnalisissa kysymyksissä. Niinpä oleskellessaan m. m. Saksassa vuosina 1840—1841, Saksassa, Ranskassa ja Englannissa vuonna 1847 hän tarkoin kiinnitti huomionsa sikäläisiin valtiollisiinkin oloihin ja teki havaintoja valtio- ja yhteiskuntaelämän kaikilta aloilta, niinkuin hänen matkakertomuksensa selvästi osoittavat.

Palattuaan Saksasta v. 1841 Snellman asettui uudelleen Tukholmaan. Siellä hän noin yhdeksän kuukauden uutteran ponnistelun perästä sai lopullisesti valmiiksi uuden tieteellisen teoksensa, joka ruotsinkielisenä ilmestyi painosta vuoden lopussa 1842. Se oli: *»Läran om staten»* (Valtio-oppi)[1]), joka meille tuli merkitsemään suhteellisesti yhtä paljon kuin Hegelin »Philosophie des Rechts» Saksalle.

[1]) Tässä tutkimuksessa viitataan aina myöhempään painokseen (Snellmans saml. arb. I, ss. 675—1003), jossa on otettu huomioon Snellmanin itsensä suunnittelemat lievät parannukset.

»Läran om staten» on kaikesta päättäen monivuotisen mietiskelyn ja työn tulos. Snellman oli perusteellisesti tutkinut Macchiavellia, Montesquieutä ja monia muita valtio-oikeudellisia kirjailijoita. Kaikki viitteet sekä otteet sitä ilmaisevat. Kuuluisat Rousseaun *»Contrat social»*, Montesquieun *»De l'esprit des Lois»*, Macchiavellin *»Il principe»*, Guizotin *»Histoire générale de la civilisation en Europe»*, Tocquevillen *»De la démocratie en Amérique»*, Sismondin *»Études sur les constitutions des peuples libres»* ja Hegelin *»Grundlinien der Philosophie des Rechts»* esiintyvät niissä usein. Mikä osuus lopulta on Hegelillä, selviää tuonnempana. Snellman itse sanoo ottaneensa Rousseaun ja Montesqieun esikuviksi muotoon nähden, mutta kuitenkin kirjoittaneensa Hegelin filosofian hengessä.[1])

Ruotsissa otettiin »Läran om staten» erilaisin tuntein vastaan, eikä siitä yleensä kirjoitettu ja puhuttu niin suopeasti kuin olisi kannattanut. Huomattava on sentään lakitieteen prof. *Per Erik Bergfalkin* lausunto siitä, vaikkakin hän myös teki osittain oikeutettuja muistutuksia.

»Valtio-oppinsa» Snellman jakaa kolmeen osaan: *Perhe, Kansalaisyhteiskunta* ja *Valtio.* Hän piti, niinkuin Hegelkin, erittäin tärkeänä valtiota, joka on *itsessään toteutunut oikea* ja *oma tarkoituksensa.* Siksipä myös valtion olemassaolo vaatii, »että sen jäsenet ajattelevat järjellisesti ja toimivat siveellisesti.»[2]) Ainoastaan siten on valtio mahdollinen. Ellei valtion jäsenissä ole sellaista siveellistä henkeä, niin valtiolta itseltään puuttuu sisällys. Valtion tosiolemuksena on siis siveellinen henki — *kansallishenki*, jonka pohja ja perusta on *isänmaallisuus.* »Isänmaallisuus taas on siinä, että saman kansakunnan (nation) yksilöt luonnollisesti rakastavat kaikkea sitä,

[1]) Vrt. *Th. Rein*, Snellmanin elämä, I, 347.
[2]) *Snellmans saml. arb. I*, 680.

mikä esi-isiltä perittynä on ollut heidän ajallisen ja henkisen olemassaolonsa elinehtona, esi-isien kieltä, isien maata, syntymämaan tapoja (seder), lakeja ja laitoksia.»[1]) Perhe taas puolestaan on isänmaallisuuden ahjo, sillä sen hyveisiin kuuluu rakkaus syntymämaahan, isien tapoihin ja äidinkieleen, päättelee edelleen Snellman. Isänmaallisuus siis kasvaa perhe-elämän helmasta.

Perhe on näin ollen välttämätön yhteiskuntamuoto itse valtion sisällä.[2]) Muualla se ei olisikaan siveellinen, sillä siveellistä (sedligt) on ainoastaan valtiossa, ei mitään sen ulkopuolella.[3]) Ja perheen, kuten valtionkin olemuksena on siveellisyys. Perheen siveellisyys ilmenee siinä, että vanhemmat rakkaudella kasvattavat lapsiansa kunnon kansalaisiksi. Siten perhe omalla onnellisuudellaan edistää myös valtion parasta, ollen siis samalla oma tarkoitusperänsä ja *luja perustus valtiolle.*[4])

Ja Snellman jatkaa: Lastenkasvatus kuuluu välttämättä vanhemmille. Sen tulee tapahtua opin ja esimerkin avulla, ja uskonto on oleva perhekasvatuksen varsinaisena perustana. Avioero hedelmättömyyden tähden, taikka sitten kun lapset ovat perheestä jo lähteneet, voidaan katsoa oikeaksi. Sillä silloinhan avioliitolta puuttuu siveellinen kanta sekä itse objektiivinen päämäärä. Tähän Snellman johdonmukaisesti päätellen aivan oikein tulee, sillä vain valtion kokonaisuus ja menestys on kaikki kaikessa. Myöhemmin hän tässä kohden on lievempi ja tunnustaa avioliiton siveelliseksi (moraliskt och sedligt), vaikkei lapsiakaan ole.[5])

[1]) *Snellmans saml. arb. I,* 684.

[2]) *Saml. arb. I,* 703.

[3]) » » *I,* 704: »Det gifves ——— utom staten ingen högsta norm för rätt och orätt, således också ingen sedlighet.»

[4]) *Saml. arb. I,* 705.

[5]) Professorina avioliitto-luennoissaan Snellman myöntää puolisojen välisen rakkauden jo mieltymyksenä itsessään siveelliseksi. — *Saml. arb. X.* 175, 178.

Snellmanilla on perheestä sama käsitys kuin Hegelillä, josta niinikään avioliiton siveellisyys on pääasiallisesti siinä, että se käsitetään *yleisen tarkoituksen* kanssa yhtäpitäväksi.[1]) Edellinen on sentään perinpohjaisemmin kuin Hegel käsitellyt tätä aihetta. Ja Snellman on lisäksi, huolimatta siitä, että hän yleensä pitää patriarkaalisesta kannasta kiinni, muutamissa kohdin niin radikaalisella — ja samalla tunnustettakoon: oikeudenmukaisella — kannalla, että nykyaikainen lakikaan ei vielä ole niin pitkälle ehtinyt. Hänhän nimittäin vaatii m. m. että aviottomain lasten tulee saada nauttia samoja oikeuksia kuin avioliitossa syntyneetkin nauttivat. Snellman iski siis noin syvälle.

Kansalais-yhteiskunnan (Die bürgerliche Gesellschaft) Hegel määrittelee suunnilleen seuraavasti: Kansalaisyhteiskunta on se differenssi, joka tulee perheen ja valtion väliin; ja se muodostuu myöhemmin kuin valtio, jota se differenssinä eli erotuksena edellyttää.[2]) Ja Encyclopädie'ssään (kts. § 523) hän selittelee lähemmin näin: »*Persoonissa* (perheissä, yksityisissä), jotka itsenäisessä vapaudessa ja samalla kertaa *erikoisina* itsellensä ovat, substanssi henkenä abstraktisesti erikoistuen kadottaa lähinnä siveellisen erikoisuutensa. Tällöin näillä persoonilla sellaisina ei ole absoluuttista yhteyttä (Einheit), vaan niillä on oma erikoisuutensa ja itselleenolonsa tietoisuudessaan ja tarkoitukselleen. Substanssista tulee täten itsenäisten äärimmäisyyksien ja niiden erikoisharrastusten yleinen, välittävä yhteys (Zusammenhang), ja tämän yhteyden itsessään muodostunut kokonaisuus on valtio kansalais-yhteiskuntana.»

Snellman — jokseenkin läheisesti Hegeliin yhtyen —

[1]) Vrt.: »Das *Sittliche* der Ehe besteht in dem Bewusstseyn dieser Einheit als substantiellen Zweckes, ———.» — *Hegel's Werke,* Bd. VIII, 225.

[2]) *Hegel's Werke,* Bd. VIII, 246.

arvelee, että kansalais-yhteiskunnan erottaa valtiosta helpoimmin, jos sanoo: »yksilö on edellisen jäsen, mikäli hän pyrkii yksityisiä tarkoituksiaan, omintakeisuuttaan toteuttamaan, tekemättä muiden yhteiskunta-jäsenten vapaudelle haittaa, kun hän taas valtion jäsenenä toiminnallaan tähtää yleistä, itse valtion menestystä, silti kuitenkaan itse joutumatta epävapaaksi työkaluksi, pelkäksi välikappaleeksi tarkoituksena olevalle valtiolle. Yhteiskuntalainen edistää siten yhteistä parasta oman parhaansa hyväksi toimien; valtiokansalainen pitää huolta omasta edustaan yhteistä hyvää harrastaessaan.»[1]) »Tarkimmaksi kansalais-yhteiskunnan määritelmäksi jää», päättelee Snellman lopuksi, »että tämä välttämättä tarpeellinen valtion olomuoto (form af staten) on siveellisyyden olemassaolo lainkuuliaisuutena. Tähän sisältyy myös lain järjellinen välttämättömyys, koska lainkuuliaisuus edellyttää tietoa laista sekä sen oikeaksi tunnustamista.»[2])

Snellman tulee siis »Valtio-opissaan» siihen lopputulokseen, että perheen, kansalais-yhteiskunnan ja valtion tosiolemuksena on *siveellisyys.* Kun perhe käy riittämättömäksi siveellisyyttä toteuttamaan, astuu sen tilalle kansalais-yhteiskunta. Ja kun jälkimäinen, joka suojelee jäsentensä kansalaisvapautta, henkeä ja tavaraa, on saavuttanut tarkoituksensa, tulee valtio, tuo siveellisyyden absoluuttinen olemassaolo, ja *vaatii yksilön uhraamaan kaikkensa,* paitsi siveellistä vapauttaan. Mutta mitta ei ole täysi vielä tässä. Hengen-mailman olomuotoina perhe, kansalais-yhteiskunta ja valtio tarkoituksensa täyttäen toimivat omaksi hajoamisekseen. »Niillä on oma tarkoitusperänsä itsessään; mutta perillepääsy (ändamålets förverkligande) tuo niille kuoleman.»[3])

[1]) *Saml. arb. I,* 732.
[2]) » » *I,* 735.
[3]) » » *I,* 736.

2. *Mitä on siveellisyys?*

Teoksensa »*Grundlinien der Philosophie des Rechts*» Hegel jakaa — kuten tunnettu — kolmeen osaan: 1) Abstraktinen oikeus, 2) Moraliteetti ja 3) Siveellisyys (Die Sittlichkeit). Ja siinä hän asettaa siveellisyyden — sellaisena kuin se esiintyy perheessä, kansalais-yhteiskunnassa ja valtiossa — oikeuden ja moraliteetin vastakohdaksi, mikäli viimeksimainituissa yksilön käsitystavat ja mielipiteet ovat ratkaisevia. Sillä *siveellisyys* on »die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seyenden Guten.»[1]) Näin ollen todellista siveellisyyttä on vain yhteiskunnassa, jossa subjektiivinen tietäminen ja tahto ovat vapaaehtoisesti yhtyneet *objektiiviseen.* Muodostamatta itsessään mitään kokonaisuutta, vaan ollen ainoastaan »kokonaisen haaroja» oikeus ja moraali siis vasta siveellisissä yhdyskunnissa — varsinkin valtiossa — menestyvät; yksinään ne eivät ole todellisia, sillä ainoastaan — *idea* on todellinen.

Snellman, jolle siveellisyys oli niin tärkeä, että hän *ihmisen siveellisessä toiminnassa* nimenomaan näki *jumaluuden,* koetti »Valtio-opissaan»[2]) luonnollisestikin ratkaista, mitä siveellisyys oikeastaan on. Kysymykseen: *kuka on siveellinen ihminen?* hän vastaa, että siveellinen ihminen on se, joka kaikkiin valtion lakeihin ja kaikkeen siihen, mitä hänen kansansa pitää hyvänä tapana, asettuu sellaiseen suhteeseen, että lait käyvät tarpeettomiksi. Esim. lait omistusoikeuden turvaamisesta eivät mitenkään sido oikeinajattelevan vapaata tahtoa, sillä tämä ei ryhtyisi toisten omaisuuteen, vaikkei noita lakeja olisikaan.[3]) Ollen vakuutettu tavan ja lain järjellisyydestä,

[1]) *Hegel's Werke,* Bd. VIII, 209.
[2]) Vuonna 1840 hän myöskin »*Frejassa*» on lausunut samantapaisia ajatuksia.
[3]) *Saml. arb. I,* 688.

hän noudattaa niitä vapaasti eikä pakosta. Sellainen ihminen on siveellinen.

Ihmiselle, ollakseen siveellinen, ei riitä edes se, että hän käyttäisi kristinuskon tai muiden uskontojen siveyskäskyjä kussakin yksityistapauksessa tienviittanaan, vaan »kunkin tekojen ylimpänä ohjeena on ja täytyy aina olla se, että hän noudattaa kansansa tapaa ja lakeja:»[1]) »Turhaan onkin valtion ulkopuolelta etsitty jotakin todellisuutta, jossa toiminta voisi esiintyä siveellisenä, yleisinhimillisen tai uskonnollisen pätevyytensä nojassa.»[2]) Toiminta tai teko saattaa kyllä olla moraalinen, s. o. yksilön omantunnon ja vakaumuksen mukainen, mutta se on kuitenkin epäsiveellinen, ellei se ole samalla myös legaalinen. Ollakseen *siveellinen* tulee siis toiminnan olla vakaumukseen perustuvaa ja vapaaehtoista (*toiminnan moraliteetti*) sekä samalla kertaa yhteiskunnan yleisen tavan ja lain kanssa yhtäpitävä. Siis: *siveellisyys on moraliteetin ja legaliteetin yhteys.* Ja juuri tässä mielessä Snellman puhuu myös kasvattajain *siveellisestä omastatunnosta* (»föräldrarnes sedliga samvete»).[3])

Sanotusta luonnollisesti seuraa, ettei siveellisyys ole samojen muotojen alainen kaikkina aikoina ja kaikkialla. Snellman sanookin eräässä kohdassa: »Siveellisyys ei ole mikään määrämitta (ett visst mått) inhimillistä täydellisyyttä, johon ihmisten pitää pyrkiä, vaan alati läsnäoleva voima, joka käy kautta ihmiskunnan ja kansojen, näiden katoavaisuudessa pysyväisenä substanssina.»[4]) Myöntäessään tämän Snellman ei siis yhdy koulukunnan oikeiston äärimmäisen ahtaaseen käsitykseen, joka sulkee siveellisyyden ikäänkuin kuoreensa ja riistää itse siveelliseltä mailmanjärjestykseltä vapauden.

[1]) *Saml. arb. I,* 700.
[2]) » » *I,* 701.
[3]) » » *X,* 245.
[4]) » » *I,* 728—729.

Ei ainoastaan yllä kerrotuissa kohdissa, vaan *eetillisissä* kysymyksissä yleensäkin Snellman nojautuu läheisesti Hegeliin. Oppi-isänsä tavoin hänkin löytää ihmisen siveellisen tietoisuuden perustuksen pääasiallisesti *järjessä* eikä seurauksista piittaamattomassa, enemmän tai vähemmän vaihtelevassa tunteessa. Tahdon vapaudessa hän erottaakin useita asteita: mikäli yksilö on *tietoinen järjellisestä toiminnastaan,* sikäli myös hänen tahtonsa on vapaa.[1]) Ihminen on siis vapaa vain seuratessaan järkevää, kuten jo itse Hegel oli opettanut. Siksipä myös siveellisen *toiminnan* — joka väkisinkin Snellmanin systeemissä jää koko siveellisyyden keskipisteeksi — oikeata suuntaa *järjellisenä* toimintana eivät pystykään määräämään yksistään yksilön omatunto ja vapaa vakaumus sekä »yleiset siveyslait», joille vasemmisto katsoi ratkaisuvallan kussakin tapauksessa kuuluvan. Mitan täytyy olla varmempi. Tässäpä kohden Snellman asettuikin varovaiselle kannalle ja otti noiden, mielestään riittämättömien, perusohjeiden tueksi myös kansan *perinnäiskäsitykset, tottumukset, tavat* ja *lait.*

3. *Laki, oikeus, oikea.*

Siveellinen ihminen toimii järjellisesti, ja *hänen tahtonsa on vapaa,* sillä hän tahtoo juuri sitä, mikä itsessään on totta ja oikeaa, sanoo Snellman. Ja oikea on olemassa ihmisen toimissa, joten oikean todellisuus ei ole ohimenevää, vaan jatkuvaa. Oikea elää siis ihmiskunnan historiassa. Koska taas kunkin ajankohdan mailmanhistoriana ovat silloiset valtiot, joissa on menneisyys ja piilee tulevaisuus, niin »valtio on oikean aina läsnäoleva todellisuus».[2]) Siten onkin hyvän ja oikean perusohje siinä sivistymisessä järjellisyyteen ja siveellisyyteen, josta

[1]) Kts. *Inledning till sedelära* (1857).
[2]) *Saml. arb. I,* 690.

ihminen valtioon kuulumalla tulee osalliseksi. Kun hänen siveellinen tajuntansa kauttaaltaan uhkuu tuota valtiossa ilmenevää siveellistä ydintä (substanssia), niin hän voi noudattaa omantunnon käskyä »hyvällä omallatunnolla.»[1]) Ja valtio-opin luennoissaan Snellman huomauttaa, että vaikkakin oikean saattaa tietämisen esineenä, s. o. oikean ideana, kuvitella Jumalassa olevaksi, niin faktillisesti, läsnäolevana todellisuutena, se on *yksinomaan ihmisen toiminnassa.*[2])

Kun valtio on itsessään toteutunut oikea, eivät positiivisen lain säädöksetkään saa sotia järjen yleisiä lakeja vastaan (esim. orjuuskysymys). Eikä laki saa olla kuollut kirjain, vaan sen tulee olla sellainen, että sitä totellaan ja kunnioitetaan. Sen tulee siis suuresti nojautua *hyvään tapaan.* Lakeja ei tule usein uusia, sillä kun laki muuttuu tavaksi, niin sen noudattamisessa on suurempi *vapaus* kuin jos niitä alituisesti paranneltaisiin, kuten Snellman kerran lausui puhuessaan ylioppilaskunnan säännöistä. Ellei lakia tunneta ja tunnusteta, niin se »lepää» ja mielivalta astuu tilalle, *väärä verhoutuu oikean muotoon,* esim. vallankumouksessa. Mutta lain ja oikeuden kehityksenalaisuudesta huolimatta oikea ei saata olla väärä, sillä »totuus ja oikeus oli eilen, on tänään ja pysyy iankaikkisesti.»[3]) Ja elleivät ne absoluuttisessa muodossaan olisi läsnä, »niin turhaan niitä maan päältä etsisimme.»[4])

Snellmanin kanta on siis se, että milloin yhteiskuntalakia kunnioitetaan, on se myös yhtäpitävä *oikean* kanssa. Ja hänpä joutuikin »Läran om staten»-teoksensa ilmestyttyä väittelyyn professori Bergfalkin kanssa m. m. juuri tästä asiasta. Snellman piti yhä lujasti kiinni siitä

[1]) *Saml. arb. I,* 692.
[2]) » » *X,* 93.
[3]) » » *I,* 753.
[4]) » » *I,* 701.

ajatuksesta, että laki kansakunnan tiedon ja tavan ilmaisijana on yhtäpitävä oikean kanssa. Tähän hän oli tullut tehdessään rohkeat ja johdonmukaiset yhteenvedot Hegelin opista. Luennoissaan hän sensijaan on jo myöntyväisempi tunnustamaan, että lait oikeustajunnan ilmisaattajina joskus voivat olla muutakin kuin hyvät ja oikeat, joten oikea, joka on, ei ole sellainen kuin sen pitäisi olla. Ja selvemmin hän nyt kuin ennen ilmaisee, että se mikä ennen on ollut oikeutta ei kokonaisuudessaan sitä enää ole.[1])

Osoittaaksemme, kuinka suuren arvon Snellman vielä myöhemminkin pani *oikean ehdottomalle pätevyydelle,* selostamme tässä vielä erään saksankielisen kirjoituksen, jonka hän oli aikonut painattaa Saksassa.

Vuonna 1843 perustettiin Berlinissä Michelet'n johdolla seura, jonka tarkoituksena oli oleva Hegelin filosofian levittäminen ja kehittäminen. Snellmankin kutsuttiin tuon seuran jäseneksi[2]), ja hän antoi neuvoja perustettavan aikakauskirjan hyväksi[3]) ja lupasi myös kirjoituksiaan. Kuitenkin vasta vuodesta 1846 saattoi

[1]) Kts. esim. Snellmanin luultavasti v. 1861 tai 1862 sepittämää kirjoitusta kansallisuudesta ja kansallisuusaatteesta. (Käsikirjoituksena Helsingin yliopiston kirjastossa.) Niinpä sanotaan sen siv. 32: »Vieles ist aber Recht gewesen, was doch nicht mehr Recht ist.»

[2]) Filosofisen seuran jäsenet olivat »ordentliche Mitglieder» ja »auswärtige Mitglieder». Jälkimäisiin kuului Snellman. — Kts. »*Alphabetisches Mitgliederverzeichniss der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin seit ihrer Gründung im Jahre* 1843.» Aikakauskirjassa »*Der Gedanke*» 1860: 264—266.

[3]) Kirjeessään toukok. 1843 Snellman oli tehnyt m. m. sen huomautuksen, että Saksassa tiede ei ollut oikeassa suhteessa itse elävään elämään, ja ehdottaa aikakauskirjalle käytännöllistä suuntaa. Michelet myöntääkin tämän todeksi. Hän sanoo myös odottavansa Snellmania uudelleen Berliniin saadakseen tilaisuuden henkilökohtaiseen tapaamiseen. — Kts. Michelet'n kirjettä 6/8 1843. Säil. Hels. yliop. kirjastossa: *Brev till J. V. Snellman, III.*

seura ryhtyä aikakauskirjaa julkaisemaan. Sen nimenä oli »*Jahrbücher für speculative Philosophie*», ja toimitusta johti tohtori *Noack*. *Michelet*'n ja muutamien muiden »vasemmistoryhmään» kallistuvien jäsenten avulla. Snellman ei kuitenkaan — toimituksen monista pyynnöistä huolimatta — joutunut antamaan apuaan. Yhteiskunnallis-valtiollisten myrskyjen vuoksi tuo Darmstadtissa ilmestyvä aikakauskirja kuolikin jo vuonna 1848, ja Berlinin filosofinen seura (»*Philosophische Gesellschaft zu Berlin*») myös lakkasi olemasta, heräten kuitenkin henkiin taas vuonna 1854. Ollen seuran sihteerinä alkoi Michelet v 1860 toimittaa uutta äänenkannattajaa »*Der Gedanke*» (Ajatus) — »Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin» ja pyysi Snellmanilta apua.[1] Snellman aikoikin täyttää Michelet'n pyynnön ja kirjoitti mainittua aikakauskirjaa varten kaksi artikkelia, jotka sitten jostakin syystä jäivät painattamatta.[2] Toisessa käsitellään *oikeuskäsitettä*, toisessa kansallisuutta ja kansallisuusaatetta. *Th. Rein* julkaisi vuonna 1906 »*Joukahaisessa*» edellisen, jota lähdemme tässä nyt tarkastamaan.

Aluksi Snellman kiittää kunniasta saada antaa avustusta »Der Gedankeen».[3] Hän sanoo epäröineensä, soveltuuko siihen se, mitä hän on kirjoittanut. Sitten hän käy käsiksi itse asiaan. Snellmania oli kummastuttanut suuresti se, että valtio-oikeustieteen tutkija Robert von

[1]) Kts. *Rein*, Snellmanin elämä, I, 299—300. Myös kirjeenvaihtoa Michelet'n ja Snellmanin välillä.

[2]) Helsingin yliopiston kirjastossa säilytetään niitä (käsikirjoitus-konsepteja) nimellä »*En tysk uppsats i statslära för tidskriften Der Gedanke.*» — F. II. 42.

[3]) *Arnold Ruge*, joka tulkitsi jyrkän oppositsionin dialektiseen kehitykseen negationa eli katoavana väliasteena kuuluvaksi, ei ollut oikein tyytyväinen Michelet'n »Der Gedankeen.» »Vapaalla filosofialla ja politiikalla» ei ollut äänenkannattajaa, kuten hän maanpakolaisena kirjoittaa. — Kts. *Briefwechsel II*, 373.

Mohl[1]) kirjassaan »*Encyklopädie der Staatswissenschaften*» s. 75 oli saattanut lausua: »sowie das Recht überhaupt nicht an und für sich einen Werth hat, sondern nur als Bedingung anderer wünschenwerther und notwendiger Zustände» (samoinkuin oikeudella yleensä ei ole arvoa itsessään eikä itselleen, vaan ainoastaan toisten toivottavien ja välttämättömien tilojen ehtona).

Olisi kumma, arvelee Snellman, elleivät nämä sanat missä tahansa kuultuina tai luettuina herättäisi useimmissa ihmisissä hämmästystä. Onko Saksassa tultu jo niin pitkälle? Onko siellä otettu niin pitkä taka-askel Kantista, joka vielä oli vakuutettu oikean ehdottomasta pätevyydestä? Silloin ei saattanut kukaan ihminen epäillä sen (des Rechts) olemassaoloa ja järjellistä välttämättömyyttä. Omatunto osoitti välittömästi, että oikeuden täytyi olla, vaikkapa maa ja taivas hukkuisivat. Iloittiin, että oli vapauduttu 18-vuosisadan eudaimonistisista opeista. Ja nyt opettaa yksi huomatuimpia saksalaisia oikeusoppineita, että oikeudella itsessään ja itselleen ei olekkaan mitään arvoa.[2])

Ja Snellman jatkaa edelleen, väittäen että tuo von Mohlin yksinäinen lause ilmaisee koko katsantotavan ytimen. Hän sanoo, että tekijän käyttämä sana *oikeus* (das Recht) näyttää tosin olevan vain yhteiskunnallista eli asetuksenmukaista oikeutta yleensä, eikä oikeuden idea, oikea kaiken oikeudenteon sisältönä, kaiken siveellisen toiminnan lakina. Mutta positiivinen eli säädännäinen oikeus, joka on voimassa jokaisessa valtiossa, on niin suureksi osaksi kansalaisten toiminnan määrääjänä, että kun tuosta oikeudesta abstraheerataan, s. o.

[1]) *Robert von Mohl* (1799—1875) oli professorina Tübingenissä 1827—1845 ja Heidelbergissä 1847—1861. Hänen teoksistaan »*Encyklopädie der Staatswissenschaften*» ilmestyi v. 1859 ja »*Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*» v. 1860—69.

[2]) *Joukahainen XIII*, 4.

kun kaikki mitä asetuksenmukaisen oikeuden kautta on määrätty ja säännöstelty yht'äkkiä jäisi pois, ja jokainen saisi menetellä niinkuin miellyttää, niin hyvin vähän ihmiselle jäisi, mikä saattaisi osoittaa oikean ja väärän. Luontaisoikeudelliset käsitteet ovat abstraktisia ja ylimalkaisia, niin että siveellisyys, jolla ei olisi muuta ohjetta kuin ne, tuskin on mainitsemisen arvoinen.[1])

Positiivisella oikeudella on siis ratkaiseva merkitys toiminnan sääntöjen määrääjänä. Ja Snellman sanookin luulleensa, että saksalaisessa tieteessä jo aikoja sitten olisi pidetty ratkaistuna, että positiivinen laki on kansan toimintatapa. Hän puolestaan aivan oikein vakuuttaa, ettei mikään ulkonainen mahti kykene pitämään lakeja pystyssä. Sillä *kansan toimintatavasta* yksinomaan kaikki mahdit juontavat juurensa; siinä *oikea* on alati läsnä ja vaikuttaa, tulvan tavoin särkien kaiken vastassaolevan. Tämä valta antaa myöskin valtion positiiviselle laille ja lailliselle auktoriteetille mahtinsa. Sanotaan: tämä tai tuo laki »on tullut tyhjäksi kirjaimeksi». Se merkitsee sitä, että laki on kansan toimintatavassa lakannut olemasta oikeutena, taikka se on alunpitäen ollut tuollainen tyhjä kirjain, koska lainlaatija, yksilön ymmärrys, saattaa erehtyä, taikkapa hänen tahtonsa saattaa asettua subjektiiviseksi mielivallaksi. Oikea asetuksena eli positiivinen laki on annettu silloin subjektiivisen arvelun satunnaisuudelle alttiiksi. Oikeudeksi säädös osoittautuu ainoastaan silloin, kun se kansan toimintatavassa todellisesti esiintyy ja pysyy oikean arvossa (»wenn sie wirklich das in der Handlungsweise eines Volkes als das Rechte geltende ausspricht und erhält»).[2])

»Kuten sanottu, minä arvelin» — lopettaa Snellman — »että saksalaisessa oikeustieteessä olisi yleisesti tunnustettu tämä mielipide asetuksenmukaisen oikeuden olemuksesta.» Kun nyt von Mohl pitäen silmällä vain asetuksenmukaista oikeutta on lausunut tuon jo mainitun väitteensä, merkitsee se samaa kuin: »oikeudenteolla, kansan tavalla ei ole itsessään eikä itselleen arvoa.»[1])

[1]) *Joukahainen XIII*, 7.
[2]) » *XIII*, 9.

Juuri tuo ajatus, että *oikea* ei ole ainoastaan ihanne, jotakin, jonka pitäisi olla, vaan se *on todellisuudessa maan päällä olemassa*, on Snellmanin siveellisen mailmankatsomuksen perusaate, niinkuin *Rein* huomauttaa.[2]) Mutta tällöin ei myöskään ihmisen toiminnan korkeimpana määrääjänä saa olla hänen oma yksilöllinen onnensa, vaan *yhteisön*, jonka hyväksi toimien hänen omakin onnensa samalla tulee tyydytetyksi. Siten oikea tapahtuu ja toteutuu oman itsensä tähden ja tunnustetaan todelliseksi. Siveysopin-luennoillaan Snellman erikoisesti tätä selittelikin.

4. *Kansallishenki ja kansallisuus.*

Moneen kertaan ja pontevasti on Snellman teroittanut mieliin, ettei mikään teko, ollakseen siveellinen, saata jäädä moraliteetin tai legaliteetin ulkopuolelle. Kuitenkin: »kun vaara uhkaa isänmaata, täytyy toisinaan lainkin väistyä isänmaanystävän päätöksen tieltä», arvelee hän.[3]) Silloin nim. saattaa olla pakko »isänmaansa hyväksi rikkoa isänmaan lakia». Mutta sitäkin tekoa olkoon ohjaamassa *kansallishenki*, kansan vakaumus siitä mikä kulloinkin on oikeaa. Silloin teolla on objektiivinen perusohje, ja silloin se on myös laillinen. Mutta valtiomieheltä vaaditaankin oikeata isänmaallisuutta, jotta hän voisi kansallishenkeä käsittää ja toimia sen mukaisesti.

[1]) *Joukahainen XIII*, 10.
[2]) *Snellmanin elämä, II*, 78.
[3]) *Saml. arb. I*, 883.

Snellman sanoo sitä määrättyä tietämystä ja tapaa, mikä kunakin ajankohtana on kansalle ominaista, *kansallisuudeksi* (nationalitet).[1]) Isänmaallisuus taas, kuten jo kerran olemme maininneet, on siinä, että saman kansakunnan (nation) jäsenet rakastavat esi-isien kieltä, isien maata, syntymämaan tapoja, lakeja ja laitoksia. Isänmaallisuutta ja kansallisuutta yhtyneinä hän nimittää *kansallishengeksi* (nationalanda).[2])

Kun Snellman puhuu kansallishengestä, niin hän tarkoittaa sillä samaa kuin Hegel *kansanhengellä* (der Geist des Volkes, der Volksgeist),[3]) josta valtiossa kaikki saa alkunsa [4]) ja joka taas on jäsen *mailmanhengen* kehityskulussa sekä tarkoin tajutaan vasta filosofiassa. Jo Hegel opetti, että kansan kehityskanta on pitkäaikaisten ponnistusten tulos. Monien ihmispolvien taistelut ja kärsimykset ovat painaneet siihen leimansa. Ja aina on noita ihmisiä elähyttänyt yksi ja sama kansanhenki. Yksikään heistä ei ole voinut olla siitä riippumatta, itsenäisinkin on kasvautunut siihen kiinni ja sen merkeissä elänyt ja kuollut. Mutta kansan- eli kansallishengen ominaisuuksiin kuuluu, samoinkuin mailmanhengen, taistelu oman itsensä kanssa. Ja siten saavutettu täydellisyys tuottaa sille kuoleman, mikä samalla taas merkitsee »toisen hengen, toisen mailmanhistoriallisen kansan, toisen aikakauden esiintymistä». Tätä vaatii mailmanhenki, joka rakentaa ja hajoittaa, synnyttää elämän ja kuolettaa sen, murtaen siten kautta kaikkien vastakkaisuuksien itselleen tien päämääräänsä.

[1]) *Saml. arb. I*, 685. — Tässä sana »kansallisuus» on jokseenkin sama kuin *kansan henkinen omalaatuisuus;* luvun loppupuolella se esiintyy myös merkityksessä »*kansa*(*kunta*)».

[2]) *Saml. arb. I*, 685.

[3]) Snellman katsoo kansallisuuskäsitteen niin *nuoreksi*, ettei edes Hegel käyttänyt sanaa kansakunta (nation), vaan *kansa, kansanhenki*. — *Snellmans saml. arb. X*, 134.

[4]) Esim. *Hegel's Werke IX*, 50. — Hegel ei kuitenkaan aina kansanhengellä tarkoita kansallisen elämän salaista syytä, vaan pikemminkin kansalliselämän korkeinta kukkimista. Toisin sanoin: hän ei aina tarkoittanut sillä niin paljon luovaa voimaa, kuin kehittynyttä kansanelämää itseään. — Vrt. *Franz Rosenzweig*, Hegel und der Staat, I, 22.

Snellman on tahtonut tarkoin erottaa kansallishengen *tekijät:* kansallisuuden ja isänmaallisuuden eli sen voiman, joka panee kansallisuuden elämään. Ja hän osoittaa, että kansallishenki, tuo yhä jatkuva sivistystoiminto, alkaa kansakunnan alkamisesta ja loppuu isänmaallisuuden loppumiseen. Yksilössä eläessään, sanoo Snellman, kansallishenki merkitsee sekä tahtoa että kykyä toimia kansakunnan nimessä ja valtion hyväksi valtio itse tarkoitusperänään.[1]) Siten valtio jäsentensä siveellisessä kehityksessä, kansallishengen kehityskulussa, toteuttaa oman olemuksensa, siksipä myös on kansallishenkeä pidettävä siveellisyyden korkeimpana muotona. Kansallishengen läpitunkemana yksilö mielellään isänmaansa hyväksi *tekee kaikkensa*. »Kansallishenki ei ole, kuten isänmaallisuus, ainoastaan halua, mielentekoa, pyrintöä toteuttamaan sitä mikä on kansallista, vaan sen todellinen esiintyminen työssä ja toimessa».[2])

Kansallishenki elää siis sekä yksilössä että kansakunnassa kokonaisuudessaan. Kansakunnan kehittyessä kansallishenki saa aina vaikutteita yleisestä sivistyksestä, *mailmanhengestä*, joka on koko ihmiskunnan oma. Siten kansallishenki lopulta hukkuu mailmanhenkeen. Näin saa kukin kansakunta suorittaa oman tehtävänsä mailmanhengen ikityössä. »Historia todistaa, että kansakunta noustuaan sivistyksensä kukkulalle samalla on kohonnut sille kohdalle, jossa sen kansallishenki raukeaa ja sen häviö alkaa».[3]) Tämä on hetken sääntö, ja jotakin pysyväistä on sittenkin saatu aikaan *ihmiskuntaa*

[1]) *Saml. arb. I*, 897.

[2]) *Litteraturbl.* 1859. N:o 8. — *Saml. arb. V*, 396.

[3]) *Saml. arb. I*, 697.

varten. Mailmanhenki on siis kylläkin korkeampi aste, mutta siitä ei kuitenkaan seuraa, että yleismailmallisuus olisi jotakin parempaa kuin kansallishenki, huomauttaa Snellman nimenomaan.

Tuntuu siltä, kuin Hegel mieluimmin viivähtäisi kaikki itseensä sulattavassa mailmanhengessä ja puhuisi siitä jonkinlaisella riemulla, jotavastoin Snellman käsittelee *kansallishenkeä* erikoisella lämmöllä ja tuntee ikäänkuin tuskaa puhuessaan mailmanhengen jättiläismahdista. Tämä onkin ymmärrettävää. Kuuluihan Hegel mahtavaan kansakuntaan, johon »mailmanhenki oli muuttanut asumaan», joten hänen opissaan on väkevä universaalinen ja universalistinen pohjasävy. Jälkimäinen taas ei voinut olla yhtä suuri johtavan kansakunnan ja mailmanhengen ihailija, sillä hänellähän oli korkeintaan toiveita siitä, että hänen oma kansansa *joskus* heräisi edes kansalliseen tietoisuuteensa. Snellmanin ajatustavan mukaan saattaakin yht'aikaa esiintyä useita korkealle kehittyneitä valtioita ja kansakuntia, joidenka ei suinkaan ehdottomasti tarvitse taistella toisiansa vastaan. Kaikilla on elämisen oikeus. Ja hän vie tämän kantansa johdonmukaisesti päähän saakka. Kullakin kansakunnalla jo on tarkoitus omassa itsessään, sillä historia on oma tarkoituksensa, kuten myös Hegel oli opettanut. Siksipä onkin totuutta ja oikeaa absoluuttisessa muodossaan täällä mailmassa aina. Täydellisyys on vain »yhä toimessa oleva kyky täydellisentyä».[1]) Eikä tuo täydellisentymiskykykään yksilöissä ole suinkaan mikään irrallinen ilmiö, vaan sisäinen voima, kansakunnan yhteishenki eli kansallishenki ohjaa myös yksilöiden henkistä elämää. Näin merkitsee kansallishenki yksityisen ja yleisen hengen yhtäpitävyyttä.

Kansallishenki ja kansallisuusasia ovat Snellmanille

---

[1]) *Snellmans saml. arb. I,* 701.

erittäin tärkeitä. Kuvaavata onkin, mitenkä hän juuri tässä löytää yhtymäkohdan äärimmäiseen vasemmistoon lukeutuvan *Ferdinand Lassallen* kanssa. Lassalle oli — kuten jo sivulla 58 kerroimme — Berlinin filosofisen seuran J. G. Fichte-juhlilla toukok. 1862 puheessaan (»Fichten filosofia ja saksalaisen kansanhengen merkitys») ylistänyt Fichteä ja sanonut häntä Saksan yhdistymisen profeetaksi sekä oli samalla lausunut ajatuksiaan kansallisuudesta. Kansallisuuskysymys oli kuitenkin Berlinin filosofisessa seurassa tullut pohdinnan alaiseksi ja kokouksessa varsinaisesti keskusteluaiheeksi jo aiemmin. Keskusteluaine »*Ueber den Begriff der Nationalität in der Rechtsphilosophie*» oli nimittäin seuran istunnossa esillä 23 p. helmik. ja 30 p. maalisk. v. 1861. Keskustelun pohjustaja oli dosentti *Fr. Aug. Märcker.*[1]) Paitsi alustajaa ottivat keskusteluun osaa m. m. kreivi *Dyrrhn, Schultzenstein, Michelet, Cieszkowski*[2]), *Förster, Schasler, Imbriani* ja *Lassalle.*

Keskustelun kuluessa arveli esim. *Dyrrhn,* että kieli määrää kansallisuuden (die Nationalität), ja *Schultzenstein* oli sitä mieltä, että kansakunta (die Nation) tekee itse itsensä, sekä piti m. m. *sveitsiläisiä* kansakuntana. — *Cieszkowskin* mielestä kansallisuus ei ole mitään muuta

---

[1]) Kts. *Der Gedanke* 1861: 241—253. — *Märckerin* teoksista mainittakoon: »*Die Willensfreiheit im Staatsverbande*» (1845). Hän oli perustuslaillisen hallitusmuodon kannalla, joten hänet täytynee katsoa oikean keskustan mieheksi.

[2]) Puolalainen filosofi, kreivi *August Cieszkowski* (1814—1894) on varsin huomattava hegeliaani. Yhdessä Michelet'n kanssa hän perusti Berlinin filosofisen seuran. Hän on niitä valtiollis-yhteiskunnallisia ajattelijoita, jotka paikka paikoin tuntuvat seisovan hyvin lähellä Snellmania. He ovat esim. kumpikin henkisen aristokratian puolella. Enemmistövalta ja pääluvunmukainen äänestys oli heille kummallekin vastenmielinen. C:n teoksista mainittakoon: »*Gott und Palingenesie*», *De la prairie et de l'aristocratie moderne*» ja »*Prolegomena zur Historiophie.*»

kuin kansan *sosiaalinen persoonallisuus.* — *Imbriani* puolestaan ei katsonut valtion muodostamisen välttämättömästi kuuluvan kansallisuudelle (= kansakunnalle), jotavastoin *Förster* lausui: »Nur im Staat ist die Nationalität weltberechtigt». — *Schasler* piti Försterin kantaa yhtä mahdottomana kuin väitettä, että ainoastaan kansallisuuden rajojen sisällä *valtiolla* olisi olemisoikeus. Hänestä kansallisuus ja valtio ovat kokonaan eri asioita, jotka vain paikoin lankeavat yhteen. — *Michelet:* Voimakas kansallisuus muodostaa kyllä itselleen valtion. Sveitsissä kolme kansakuntaa (Nation) muodostaa kansallisuuden (Nationalität), kuten näyttää; mutta tämäpä onkin mailmanhistoriallinen kansallisuus, mikä puhuu ihmisyyden voittokulusta.[1]) Michelet ylistää tuollaisia mailmanhistoriallisia kansallisuuksia, koska valtiollinen vapaus on — kuten hän sanoo — heillä suurin.

Keskustelu jatkui edelleen, eikä päästy yksimielisyyteen. M. m. käytti puheenvuoroa *Lassalle.* Hän lausui: Te olette kaikki oikeassa! Kansallisuus on *luonnontuote.* Jos kansa (ein Volk) saattaa sitä muuttaa, jos se ylipäänsä oman itsetoteutumisensa energian avulla voi tuota luonnontuotetta kehitellä, niin siitä riippuu, onko kansallisuus (die Nationalität) historiallinen kansakunta (eine historische Nation).[2]) Jos kansakunta (sie) jää tuolle luonnollisuutensa ensimäiselle asteelle, niin se on vain lannoitusainetta (Dünger) muille kansakun-

[1]) *Der Gedanke* 1861:248. — Tässä on pakko huomauttaa, että Michelet käyttää kansallisuus- ja kansakunta-nimityksiä päinvastaisesti tai ainakin toisin kuin Snellman, joka tavallisimmin tarkoittaa *kansallisuudella* sekä rodullista ja kielellistä ihmisryhmää että sitä, mikä kansasta tekee kansakunnan. Kansa taas saattaa puhua joko yhtä tai useampia kieliä ja olla vailla kansallishenkeä. Vasta sitten, kun kansallisuus tai kansa on *kansallishengen* läpitunkema, puhuu yhtä kieltä ja muodostaa myös valtion, saattaa sitä kutsua *kansakunnaksi.* Sveitsiläisiä Snellman ei mitenkään voinut pitää kansakuntana.

[2]) *Der Gedanke* 1861 :249.

nille. — Lassalle sanoo myös puhuneensa samalla vapauden puolesta, vaikka ei käyttänytkään *vapaus*-sanaa.[1]) Hän sanoi olevansa yleismailmallisuuden puolella, jonka myös uskoi voittavan lopulta. Mutta hän puolusti kuitenkin kansallisuusajatusta sillä ehdolla, että kansallisuudella on olemisen oikeus vain *henkisenä mahtina* (»als geistige Macht hat die Nationalität Recht»)[2]), sekä silloin, kun sillä on kyky erikoisuudellaan jollakin tavoin rikastuttaa ihmiskuntaa, s. o. *jos sen erikoisuudessa on jotakin* arvokasta, *yleismailmalliseen sivistykseen kelpaavaa.*[3])

Luettuaan »Der Gedankesta» kokouksen selostuksen päätti myös *Snellman* kirjoittaa *kansallisuusasiasta* tuon keskustelun pohjalla. Hän laatikin melkoisen laajan artikkelin »Der Gedankea» varten. Tuo kirjoitus, joka sitten ei tullutkaan painetuksi, on konseptina säilynyt.[4]) Heti sen alussa hän lausuu ilonsa sen johdosta, että Filosofisessa seurassa oli käsitelty kansallisuuskysymystä, joka silloin kiinnitti kaikkien sivistyneiden ihmisten huomiota. Snellman hyväksyy samoin heti *Lassallen* ajatuksen, että *»kansallisuus on katsottava oikeuden perusaatteeksi».*[5]) Ja hän antaa edelleen täyden tunnustuksen

[1]) *Der Gedanke 1861* :250.

[2]) » » » :251.

[3]) *Der Gedanke* 1861: 252: »Eine Nationalität hat nur dann ein Recht auf Existenz, wenn sie vermag, die ihr in natürliche Weise inwohnende Bestimmtheit zum Ausgangspunkt und Prinzip einer eigenen historischen Selbstproduction zu machen und in dieser Selbsterwirklichung die allgemeinmenschliche Idee, und den culturhistorischen Process um eine Stufe vorwärts zu bringen. Damit ist aber die Frage nach der Nationalität abgethan; sie hat, als bloss natürliche Bestimmtheit, kein Recht.»

[4]) *»En tysk uppsats i statslära för tidskriften Der Gedanke»*, jonka sivut 11—48 sisältävät mietteitä *kansallisuudesta.* Vrt. myös tämän teoksen ss. 125 ja 126.

[5]) *»En tysk uppsats»*, s. 11: »dass »Nationalität als ein Prinzip des Rechts zu betrachten ist.»

Lassallelle, joka vapauden peruskäsitteestä oli lausunut, että se on itsetoteutumisen peruskäsite ja sen synnyttämä itsekehitys, joten vapaus on ollut olemassa jo *»ab ovo»* (»munassa»).[1])

Snellman haluaa kuitenkin astua vielä edemmäs kuin Lassalle, joka sanoo, että korkeampi kansallisuus on luonnollisen erikoisuuden henkisessä realisoitumisessa (»dass die natürliche Bestimmtheit geistig realisiert werde»). Snellman arvelee, että tämä määrätty erikoisuus eli luonnonmääräämä omalaatuisuus (die natürliche Bestimmtheit), joka on kansanheimolle tunnusmerkillistä, on jo kansanhengen työtä, joten tuo henkinen realisoituminen jo alusta saakka — »ab ovo» — on henkenä ollut olemassa.[2]) Snellman, jonka myötätunto oli pienten kansakuntien puolella, tahtoi siis ilmaista, että jokaisessa kansassa — pienimmässä ja kehittymättömimmässäkin — elää todellinen ja pyhä kansallishengen itsetoteutuminen. Ja hän sanoo, että koska kerran kansallisuus todellakin on oikeusprinsiippi, täytyy sen myöskin olla *kansainoikeuden perusaatteena*.[3]) Siis kansakunta on oleva mittana. Ja kansallisuuden oikeus on juuri siinä, että *jokainen kansakunta pyrkii muodostamaan lujan kansallisuuden kansakuntana* ja siten inhimillistä kulttuuria toteuttamaan. Silloin myös mailmanhenki ilmenee jo noissa itsenäisissä valtioissa.[4])

Syntyperä, kieli, tietämys ja tapa muodostavat valtion kansallisen ykseyden. Mutta kansallisuus ei ole kuitenkaan mikään kiinteä tulos, vaan inhimillisenä sivistysasteena on se kaikkialla prosessi eli toiminto,[5]) joten se alituisesti on muodostelun alainen. — Lujasti

[1]) *»En tysk uppsats»*, s. 13. — Vrt. *Der Gedanke* 1861: 252.
[2]) » » » s. 15.
[3]) » » » s. 29.
[4]) » » » s. 38.
[5]) » » » s. 43.

luottaen saksalaiseen kulttuuriin ja kansallishenkeen Snellman lopuksi toivoo Saksan hyvin onnistuvan valtiollisissa eheytymispyrkimyksissään;[1]) mutta hänellä on myöskin sangen valoisa käsitys pienten kansojen tulevaisuudesta.

Saattanee tuntua siltä, kuin olisivat Lassalle ja Snellman hyvinkin lähellä toisiaan kansallisuuskysymyksessä. Todellisuudessa ei erotus kuitenkaan ole aivan mitätön. Niin, mitenkäs se voisikaan sellainen olla, sillä — huolimatta isänmaallisista ja kansallisista mielipiteistään — Lassalle oli sittenkin mailmanhengen ja mailmankansalaisuuden ihailija; Snellman taas oli patriootti ennen kaikkea. Siinä suhteessa he kylläkin olivat samanlaisia, että he hegeliläisinä elävästi tunsivat, kuinka vain kansallistunteen kautta käy tie ihmisyyteen, että ainoastaan olemalla patriootti saattaa tehdä myös jotakin koko ihmiskunnan hyväksi. Sillä — niinkuin Strauss on sanonut — ken ei tahdo mitään tietää omasta kansakunnastaan, hänestä tulee egoisti eikä mailmankansalainen.[2]) Mutta juutalaissyntyisenä jo Lassalle oli epäilemättä enemmän kosmopoliitti kuin saksalainen. Hän tosin ajoi kansallisen sosialismin asiaa; mutta tulee muistaa, että saksalaiseen sivistykseen sisältyi yleismailmallista kulttuuria jo niin runsaasti, ettei ollut tarvis enää yleistä puolta korostaa. Hänen mukaansahan kansakunta saattaa vaatia elämisoikeutta itsenäisenä vain siinä tapauksessa, että sen erikoisuudessa on jotakin yleismailmallisuudelle kelpaavaa, *johtavaa kulttuuria*, mikä myös pääasiallisesti oli Hegelin kanta. Ja tähänpä harvoin pienet kansat pystyvät. Snellman sensijaan puoltaa *kaikkien* kansojen vapaudenkaipuuta *semmoisenaan*, vaikka tosin hänenkin — koskapa hän kerran Hegelin

[1]) *»En tysk uppsats»*, s. 47.
[2]) *Der alte und der neue Glaube*, s. 264.

opin mailmanhengestä ylipäänsä hyväksyy — täytyi arvostella kaikki se, minkä kansakunta ihmiskunnan hyväksi pystyy aikaansaamaan, erittäin korkeaksi.

Seuraavassa luvussa joudumme vielä käsittelemään kansallisuusasiaa.

5. *Suomen kansallisuuskysymys.*

Snellmanin käsitys Suomen kansallisuuskysymyksestä — mikä puoli hänen ajatustyöstään käytännöllisyytensä vuoksi tähän saakka onkin eniten tutkijain huomiota kiinnittänyt — on siksi laajasisältöinen asia, että se kaipaisi aivan oman erikoistutkimuksensa. Näin ollen emme tässä mitenkään voi antaa filosofimme voimakkaasti ajamalle kansallisuuskysymyksellemme tarpeeksi suurta tilaa. Tuo kysymys, jossa Snellmanin kansallisuusteorian käyttökelpoisuus tuli saamaan tulikokeensa, on kuitenkin siinä määrin merkillinen ja hänen ajattelijaluonnettaan erikoisesti kuvaava, ettemme saata sitä myöskään aivan parilla sanalla sivuuttaa.

Juhana Vilhelm Snellmanissa kansallistunto heräsi jo sangen varhain. Vanhoilla päivillään hän itse myönteleekin näin: »Minulla on totisesti jo nuoruuden päivistä ollut vakaa usko kansallistunteen isosta voimasta, —.»[1]) *Henrik Gabriel Porthanin* ja *Adolf Ivar Arwidssonin* väkevät kansalliset aatteet[2]) varmaankin jo ylioppilasvuosina sytyttivät hänen sielussaan suomalaisuuden liekin. Hänelle selvisi täydellisemmin kuin toisille se surkea itsepetos ja valheellisuus, jossa hänen oma kansansa eli. Hän ymmärsi sen, ettei täällä asu kaksi eri rotua — ruotsalaiset ja suomalaiset, vaan yksi ainoa kansa, joka on niin onnettomassa asemassa, että se halveksii — itseänsä. Niinpä Snellman v. 1847 perustamassaan »*Litteraturbladissa*»[1]) lausuukin, että monikielisistä kansallisuuksista kirjoitettaissa »olisi hyvä muistaa, että Suomessa ei ole kysymys suomalaisista ja ruotsalaisista, vaan *sivistyneestä* ruotsalaisesta ja *sivistymättömästä* suomalaisesta väestöstä.» Ja ajatellessaan pienen kansansa tällaista tilaa hän loi kansallisuusteoriansa. Kaukonäköisenä ajattelijana hän älysi, että kansakunnan, joka aikoo elää, täytyy olla ehyt, muussa tapauksessa se ei kansakunnan nimeä ansaitsekaan ja on jo ennakolta tuomittu kuolemaan. Tälle kalliolle hän oppinsa rakensi.

»Kaikki kansat pyrkivät hiljakseen historiansa kautta pääsemään kansallistajuntaan», sanoo Snellman. »Mutta ei ole helppo sanoa, mikä kansan kansallisuus on. Sillä sen juurena on kyllä yksi kansanheimo (folkstam) — taikka useampia yhteensulaneina; mutta se on kuitenkin kunakin aikana kansanhistorian tuote.»[2]) Eikä kansallisuutta voi kukaan tehdä, vaan se muodostuu itse »kautta vierivien vuosisatojen.» Poikkeuksena on kuitenkin kieli, kansallisen yhteyden välttämätön ehto. Sillä »kielen yhteyttä voidaan osittain tekemällä luoda», mutta suurin piirtein katsoen se kehittyy itsestään, kuten esim. Englannissa. Ja kielen mukana seuraa kaikki muukin kansallisuuteen kuuluva, vieläpä kansallisluonnekin rotusekotuksen kautta. Kansallisuus voidaan siis kielipakon avulla »istuttaa toisesta rungosta (stam) toiseen».[3]) »Mutta huomattakoon tarkoin! — ne ovat valmiit kansat, jotka itseensä ovat sulattaneet pieniä jälkilisiä (små bihang).»

---

[1]) Eräästä Snellmanin suomenkielisestä puheesta. Kts. *Uusi Suometar* 1876 N:o 57. — *Saml. arb. IX*, 562.

[2]) Esim. *Arwidssonin* voimakas kirjoitus *»Om Nationalitet och Nationalanda»* (Kansallisuudesta ja kansallishengestä) *»Åbo Morgonbladissa»* talvella 1821. Samoin *Arwidssonin* ja *J. G. Linsénin* kirjoitukset *»Mnemosynessä»*, esim. 1819 NN:o 60, 61: *»Om Finsk Nationalitet»*.

[1]) *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning*, 1859 N:o 8. — *Saml. arb. V*, 400.

[2]) *Saml. arb. IX*, 378.

[3]) *Saml. arb. IX*, 379—380.

Snellman ei puolusta kehityksen *ulkopuolella* olevaa pakkoa. Mutta, kun kansa on herännyt itsetietoisuuteen, kun siitä on tullut *kansakunta* (nation), silloin se myös pystyy huomaamatta itseensä yhdistämään muunkielisiäkin. Ja puhuessaan nimenomaan Suomen oloista hän mainitsee ainoastaan sen oikeutetun vaatimuksen, että $^7/_8$ silloista Suomen väestöä virkamiesten tulee palvella suomenkielellä, väestön omalla äidinkielellä. Tämä taas kohottaisi suomalaista kansanhenkeä ja tekisi kansasta kansakunnan. Ruotsinkielisen väestön suomalaistuttamisesta ei ole ollut puhettakaan, hän sanoo. Mutta hän lisää heti tähän: »Ruotsalainen väestö katsokoon silloin mitä sen rauhaan sopii. Ei kuulu enää: »yksi kieli, yksi kansa», vaan *yksi kieli, yksi mieli* = yksi kieli, yksi henki, yksi mieli ja ajatus, yksi kansallishenki. Sillä yhdellä kansalla, samassa valtiossa, saattaa olla kaksi kieltä tai useampia, mutta kansakunnalle se on mahdotonta.» [1])

Snellman pitää järkähtämättömästi kiinni siitä tosiasiasta, että Suomessa *suomi* on *kansan oma kieli*, ja sillä on myös annettava opetusta.[2]) Kieli ei olekkaan vähäarvoinen asia ihmiselle: »koko hänen järkiolemuksensa liikkuu ja elää kielessä.»[3]) Eikä kansakunta voi

[1]) *Saml. arb. IX*, 381. — Tässä on luonnollisesti useita teorioja. Muutamain mukaan *yhteinen olinpaikka, yhteinen syntyperä, yhteinen verensekoitus, yhteinen kieli* ja *yhteinen henkinen elämä* ovat kansakunnan oleellisia tunnusmerkkejä. — Vrt. esim. *Friedrich Meinecke*, Weltbürgertum und Nationalstaat, s. 1. — Viimeisimpäin mielipiteiden mukaan kansallisuus on kansakunnan alaryhmä, ja kansakunta itse on energecttinen sisä- ja ulkopoliittinen kokonaisuus. Tätä suuntaa edustaa esim. *Y. O. Ruuth* Kansakunta-teoksessaan. — Snellmanin mukaan Suomessa oli pääasiallisesti yksi kansallisuus, yksi kansa (rodullisesti), joka oli kielellisesti rikkinäinen eikä sellaisena voinut muodostaa itsetietoista kokonaisuutta eli kansakuntaa.

[2]) *Saml. arb. IX*, 397.

[3]) » » *III*, 406.

koskaan muulla kuin *omalla kielellään* ilmaista henkensä korkeimpia saavutuksia. »Kansallisuus on kansallisetta sivistyksettä tyhjä sana, eikä kansallista sivistystä ole siellä missä sivistyksen kieli ei ole kansan.»[1]) Näin ollen Suomen sivistyneen säädyn tulisi tehdä kansansa kieli *omaksensa*, koska he kerran kansaansa kuuluvat. Ja Snellman on varma siitä, että suomalaisuus voittaa. »Jos te, arvoisat isät, joiden kieli oikeastaan on ruotsi,» lausuu hän täyttäessään 75 vuotta, »jos tarkkaatte näitä tosiasioita ja tahdotte oppia historiasta, niin voitte siitä myös oppia, että se suomalaisuuden liike, jota ette oikein tajua, on pääsevä voitolle. Ei ole inhimillistä voimaa, joka kykenee sitä estämään, ja ainoastaan sen pohjalle voidaan perustaa luja Suomi, Suomi, joka toivoo kestävänsä tulevaisuudessakin.»[2]) Ja kun suomenkieli ei ole enää vain oppimattomain, vaan myöskin oppineitten kieli, ja kun kukaan Suomessa ei enää sano muukalaisten kieltä äidinkielekseen, silloin myös voidaan selittää, mitä suomalaiset ovat.[3])

Vain ani harva sivistynyt suomalainen ymmärsi silloin Snellmania. Niinpä *J. J. Nervander* kesäk. 1845 kirjoitti hänelle koettaen taltuttaa tämän muka liiallista intoa. Nervander ei pitänyt Snellmania ja muita, jotka itsekään eivät osanneet kunnollisesti suomea, suomenkielen ja suomalaisuuden kelvollisina asianajajina. Hän luotti *talonpoikiin* itseensä.[5]) Mutta Snellman taas käsitti asian siten, että kansallisen heräyksen täytyi tapahtua *ensin Suomen sivistyneistössä*, sillä mitenkäs oppimaton kansa pystyisi alotetta tekemään. Ja samaa mieltä hänen

[1]) *Saml. arb. V*, 25.

[2]) *Saml. arb. IX*, 566.

[3]) *Maamiehen ystävä* 1844 N:o 1. — *Saml. arb. III*, 355.

[4]) »Nej, från Finnarne sjelfva bör impulsen och tryckningen utgå; utgår den ej, så är rörelsen för tidig. —— Jag litar ej i frågan på Herremän, utan på *bönder*.» — Kts. *Brev till J. V. Snellman, III*.

kanssaan oli luonnollisesti *Elias Lönnrot*, joka kehoitti Snellmania jo kirjoittamaankin kokonaan suomenkielellä ja antamaan »ruotsalaisten pitää huolta omasta kielestänsä.»[1])

Snellman, jos kukaan, oli tietoinen myös siitä suuresta vaarasta, joka Suomea uhkasi idästä käsin, ja hän kärsi *kaksin verroin*, kun hänen kansansa ei ollut ehyt ja valmis tulevia vaaroja kestämään. Toinenkin vieras kieli ja mieli, nim. *venäläinen*, alkoi voittaa alaa, juuri silloin kun Suomen kansan piti pyrkiä kansakunnan korkeinta päämäärää kohti, kohota todelliseksi kansakunnaksi, ja valloittaa itselleen sija mailmanhistoriassa. Tuskallisena hän tämän näki ja tunsi,[2]) mutta hän luotti kuitenkin järkähtämättömästi tahdon voimaan, sillä, jos tahto on luja, niin voimaa on kyllä minkä onnistumiseen tahansa. Tällainen raudan-luja ja intomielinen mies pystyi myös viemään kansansa *kansalliseen ylösnousemukseen*, vaikkakin hänen ohjelmansa toteutuu hitaasti.

Th. Rein puhuessaan Snellmanin elämäntyöstä lausuu m. m.: »Sopii sanoa, että hänen elämänsä lopputarkoitus oli: Suomen kansan nostaminen täysivaltaiseksi, itseänsä määrääväksi, omaa sivistysmuotoa edustavaksi ja semmoisena muiden tunnustamaksi kulttuurikansaksi. Näin yleiseen muodostettuna epuuttanee tuskin yksikään suomalainen hänen tulevaisuuden ohjelmansa oikeutusta. Mutta muistutetaan tähän, että Snellman aina meidän tulevaisuutemme pääkohtana vaati suomenkielen kehittämistä kulttuurikieleksi, niin että siitä tulisi maan pääkieli, ja että sivistynyt luokka, semminkin maan virkamiehet, sen tunnustaisivat semmoiseksi ja semmoisena käyttäisivät sitä. Ainoastaan viimemainitulla ehdolla luuli hän todellisen yhteyden hengessä ja ajatustavassa

[1]) Kts. *Brev till J. V. Snellman, III.* Lönnrotin kirje 25/5 1844 (?).
[2]) Kts. esim. Snellmanin kirjettä Tengström'ille 6/1 1848. (*Förhandlingar och uppsatser* 20).

täällä mahdolliseksi. Mutta juuri tämä vaatimus nostaa yhä vastustusta.»[1]) Ja hän jatkaa seuraavalla sivulla: »Vapaasti ja pakotta, niin toivoi hän, tulisivat nykyisen säätyluokan lapset ja jälkeläiset muuttamaan kielensä. Suomenkielen voitto tulisi siis riippumaan sen sisällisestä voimasta sulattaa itseensä toinen kansanainekseinme.»

Rein päättelee, että Snellmanin kanta sisältää teoreettisen vian, kun sen mukaan »suomalainen» ja »kansallinen» ovat yhtäpitäviä käsitteitä sekä ainoastaan suomenkieli Suomen kansakunnan kieli. »Tositeossa puhuivat kuitenkin ruotsia äidinkielenään, paitsi rannikkoväestöä, myös melkoinen määrä maan muita asukkaita, nimittäin sen n. s. säätyläisluokka. Viimeksimainittu asianlaita on tosin (niinkuin Snellmankin sanoo) syntynyt sen kautta, että Suomen sivistyneet, jotka suureksi osaksi ovat suomalaista alkuperää, ovat hylänneet suomalaisten esi-isiensä kielen ja omistaneet toisen. Mutta olkoon historiallinen kulku mikä tahansa, ei kuitenkaan voida pitää ruotsinkieltä, kun se kerran on tullut useiden maan asukkaiden äidinkieleksi, täällä vieraana tai »epäkansallisena».[2]) Tuon oletetun ristiriidan Snellmanin kansallisuusteoriassa, nim. että kansakunnalla saattaa olla vain *yksi kieli*, Rein selittää näin: »Snellman ei ollut muodostanut mielipidettänsä tarkastamalla todellisia olosuhteita, vaan teoreettisen mietiskelyn kautta filosofisen järjestelmänsä perustuksella. Hegeliläisenä filosofina oli hän muodostanut itselleen »kansakunnasta» ja »kansallisuudesta» käsitteen, joka, jättäen sikseen ne muodostukset, mitkä siitä todellisuudessa on, otti huomioon ainoastaan keskimääräisiä tai, jos niin tahdotaan, »normaalisia» olosuhteita.»[3])

[1]) *Th. Rein*, Snellmanin elämä, II, 757.
[2]) » » » *I*, 425.
[3]) » » » *I*, 426.

Meidän mielipiteemme Snellmanin kannasta on aivan toinen. Meidän ymmärtääksemme Snellmanin kansallisuusoppi on sekä melkoisen itsenäinen että todellisuuteen, s. o. *oleviin oloihin perustuva*. Snellman oli pienen Suomen kansan jäsen, kansan, jonka silloinen tila sekä tulevaisuus näytti kovin synkältä. Suomen kansan kieli oli lujissa kahleissa ja mieli oli orjan mieli. Snellman, tuo kansansa jättiläinen, ei luonut teoriaansa tyhjästä, vaan isänmaanrakkaus johtotähtenään hän osoitti meille, että me *hukumme*, ellei kansallishenki pääse tekemään ihmeitä meissä, ellemme pysty kohoutumaan *kansakunnaksi*. Valtio ei ole sama kuin kansakunta, hän sanoo. Sillä yhdellä kansalla, samassa valtiossa, saattaa olla kaksi kieltä tai useampia (olihan venäjäkin meillä jo tulossa kolmanneksi), mutta *kansakunnalle se on mahdotonta*. Hän ymmärsi, että suomenkielistä sivistystä ja suomalaista henkeä vierova ruotsalainen aines Suomessa silloin ja vast'edeskin vain poikkeustapauksessa saattoi olla kansallinen mieleltään; se pikemminkin käänsi katseensa länteen, mistä käsin oli kulttuurinsakin saanut ja jatkuvasti sai. Sillä mistäpäs heidän kansallishenkensä tulisi, kun ainoastaan heidän *ruumiillinen* ravintonsa — ei hengen — on saatu isänmaan kamarasta. Sanat ovat Snellmanin, joita hän käytti puhuessaan lähinnä kirjailijoista.[1] *Koko sivistyneistön* tulisi — siihenhän pyrki Snellman — muuttaa mielensä, sillä mehän emme ole *kansakunta*, ellemme sellainen *tunne* olevamme ja ellemme itsetietoisesti kulje kansallista eheyttä kohti. Jos kansakunta olemme, silloin ei meille saa mikään muu olla rakkaampi kuin kansamme yhteinen *kieli*, jossa koko järkiolemuksemme liikkuu ja elää. Snellman sanookin: »Eikä kukaan, jolla on terve järki,

[1]) Kts. Snellmanin kirjettä Tengströmille 28/11 1844 (*Förhandlingar och uppsatser* 20, ss. 151—152).

kiellä, että suomi on Suomen *kansalliskieli* (nationalspråk), ruotsi Ruotsin.»[1])

On tosin ilmeistä, että Snellman on löytänyt kansallisia aatteita Hegelin ajatusrakennelmasta. Kuitenkaan lähimainkaan sellaisina hän ei niitä ole omaksunut. Snellman nimittäin antaa pienillekin kansakunnille ja niissä heräävälle kansallishengelle erittäin suuren arvon, eikä niinkuin Hegel, josta oikeastaan yksinomaan johtava kansakunta ja mailmanhenki vasta on merkityksellistä. Niinkuin renesanssin aikuinen valtiomies *Machiavelli* isänmaansa suurimman hädän hetkenä suunnitteli yhteisen rintaman muodostamista Italian yhdistymisen avulla, ja niinkuin *Hegel* nuorena Napoleonin mailmanmahdin pelosta ja — kunnioituksesta suunnitteli pelastusta kansalleen *liittovaltion* perustamisessa ja täydellisessä eheytymisessä (»Verfassung Deutschlands»), aivan samoin etsi Snellman pelastusta isänmaalleen uhrautuvassa eheytymisessä kansallisella pohjalla. Mutta Snellman ei voinut kuvitella mitään voimavaltiota Suomesta, niinkuin Hegel Saksasta. Kun Hegel kerran otti *voimaprinsiipin* tekijäksi, niin siitä oli lyhyt askel enää johtavaan kansakuntaan ja mailmanhenkeen, joilla on niin tärkeä sija hänen järjestelmässään. Vaikka Hegel tunnustaa kansakunnan vapauden, pyrkimyksen vapauteen ja itsenäisyyteen, ei hän kuitenkaan pidä tarkoin kiinni rodullisesta ja kielellisestä kokonaisuudesta. Johtava kansakunta näet sulattaa itseensä vierastakin ainesta, ei ainoastaan kehityksen avulla, vaan *väkipakolla*. Tälle kannalle ei suinkaan asettunut Snellman. Hänen myötätuntonsa on kokonaan pienten kansojen puolella. Ja sen ristiriidan, joka hänen pienessä isänmaassaan oli syntynyt sen kautta, että muutamat suomalaisrotuiset kerran olivat luopuneet esi-isiensä kielestä, hän toivoi

[1]) *Saml. arb. V*, 405.

tulevan sovitetuksi *vapaaehtoisesti* ja siten, että nuo luopiot ja heidän jälkeläisensä taas todella tuntisivat olevansa samaa verta ja henkeä kansansa kanssa. Tällaiseen kansalliseen eheyteen oli päästävä ja jatkettava sitä työtä, jolle jo Porthan ja Arwidsson elämänsä vihkivät. Siksipä kansallishengen päämääräänsä auttaminen oli ja on jokaisen suomalaisen siveellinen velvollisuus.[1]) Kun tämä aste on saavutettu, niin emme enää ole eri kieliä puhuva Suomen kansa, vaan itsetietoinen *kansakunta*, jossa elää suomalainen henki.

Tässä ei ole mitään valloituspolitiikkaa, ei mitään toista kansallisuutta polkevaa, sillä siveellisesti velvoittava voima ei saata ketään sortaa. Onnellisinta kuitenkin olisi, että *jokainen* suomalainen tuon voiman sisimmässään todella tuntisi ja velvoittavaksi tunnustaisi. Sillä Snellmanin mukaanhan[2]) oikeastaan vain kukin *itse* saattaa velvollisuuden itselleen asettaa. Mitä ei velvollisuudeksi *katsota*, se on — luonnonvälttämättömyyttä. Näin ollen Snellmanin kansallisuusopissa sinänsä sekä suhteessaan hänen valtiollis-yhteiskunnalliseen kantaansa yleensä on tuskin ristiriitaisuutta huomattavissa. Tuleehan nimittäin lisäksi vielä muistaa, että hänen mukaansa vasta kansakunta ja valtio ovat todellinen kokonaisuus, jommoinen ei suinkaan yksilö ole.[3]) Emmekä me silloin saata yksilön kansallisuutta arvostellessamme ottaa huomioon vain hänen omia käsityk-

[1]) Vrt. *J. R. Danielson-Kalmari*, J. V. Snellman. Hänen merkityksensä Suomen kansalle.

[2]) Kts. *Föreläsningar i pligtlära.* (Läseåret 1857—58.) § 47. — Säilyt. käsikirjoit. yliopiston kirjastossa F ö II 9.

[3]) Kts. esim. erästä puhetta, jonka Snellman v. 1871 piti ylioppilaille, lausuen m. m.: »Minä toivon, ettei yliopiston nuorisoon ole tunkeutunut se veltto oppi, jota päivälehdet saarnaavat, nimittäin että valtiot ja historia ovat olemassa yksilöä varten.» Päinvastoin yksilö on niitä varten. »Kansakuntien elämä se on, jolla on merkitystä ihmiskunnalle.» — *Aspelin-Haapkylä*, Muoto- ja muistikuvia, I, 102—103.

siään ja sitä kieltä, jota hän mieluimmin tahtoisi puhua, vaan sensijaan enemmän hänen suhteitaan »historialliseen yhteisöönsä».[1]) Jos me taas kussakin tapauksessa pidämme kiinni yksilön eduista ja mielijohteista, niin silloin joudumme *individualismiin*, joka suinkaan ei ollut Snellmanin ja vielä vähemmin Hegelin oppia.

Myönnämme siis, että Snellman on Hegeliltä yhtä ja toista saanut kansallisuusteoriaansakin. Sellainen piirre esim. on kieltämättä hänen käsityksensä kansallisuuden alati jatkuvasta kehityksestä. Hegeliläistä — nim. dialektisen metodin jälkiä — on myös siinä Snellmanin ajatuksessa, että sorrettu kansa pääsee kansallisesti itsetietoiseksi ainoastaan ryhtymällä vastarintaan ja itse hyökkäämällä. Tuollainen tietoisuushan vain on »kansan palaamista itseensä, jolle vastakohta on edellytyksenä ja johon se sisältyy.»[2]) Kuitenkin yhtä paljon ja ehkäpä enemmänkin lienee Snellmaniin (samoinkuin Lassalleen) vaikuttanut *Johann Gottlieb Fichte*,[3]) joka voimakkailla puheillaan nostatti Saksan kansan isänmaalliset vaistot suuren vapautumisensa palvelukseen. Luonnollisesti myös muilta romantiikasta periytyvän ajanhengen elävöittämiltä ajattelijoilta Snellman on vaikutteita ja lisäherätteitä saanut. Mutta se on käsityksemme, että isänmaamme silloinen viheliäinen tila eli siis *olevat olot* ennen kaikkea määräsivät suunnan ja antoivat värityksen Snellmanin kansallisuusteorialle, hänen käsitykselleen Suomen kansallisuuskysymyksestä sekä koko hänen elämäntyölleen.

[1]) *Zach. Castrén*, Snellmanin käsitys Suomen kansallisuuskysymyksestä. — »*Valvoja*» 1912:III, 182.

[2]) Kts. *Snellmanin* kirj. *M. A. Castrénille* 1/10 1844. — *Finsk Tidskrift* 1889.

[3]) Vrt. esim. *Snellmans saml. arb. V*, 455—456.

6. *Valtio.*

Hegelin kuuluisan lauseen: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» Snellman tulkitsee siten, että läsnäoleva todellinen eli nykyisyys sisältää kaiken menneisyyden ja kaiken tulevaisuuden, josta syystä järjellistä ei voi etsiä todellisen ulkopuolelta.[1]) Ja hän tunnustaa Hegelin suureksi ansioksi sen, että tämä ensimäisenä filosofiassa on opettanut ja todistanut siveellisen mailmanjärjestyksen olevan todellisen ihmiskunnan historiassa, sekä on osoittanut, että tuon siveellisen maailmanjärjestyksen kannattajina ja täyttäjinä kulloinkin ovat kansakunnat, joidenka historiallisessa esiintymisessä oikea *valtiona* osoittautuu tunnustetuksi ja saa aikaan mahtia.

Rajoitetussa muodossaan Snellman hyväksyy Hegelin antiikkisen käsityksen valtiosta, jonka mukaan yksilö on valtiota varten. Jo varhain Snellmanille selvisi, että valtio- ja yhteiskuntaelämä on ihmisen ja koko ihmiskunnan siveellistä kehittymistä varten olemassa (kts. kirjeenvaihtoa isän kanssa vuosina 1832—33). Valtio on »kansan lain ja tavan kokonaisuus», jopa itsessään toteutunut oikea, niinkuin hän »Valtio-opissaan» nimenomaan sanoo. Historiallisen kehityksen tuloksena valtio ei ole mikään pakkolaitos, vaan kansakunnat ja yksilöt heidän oman toimintansa kautta siveellisiksi tekevä hengenmailman olomuoto, joten *siveellistä vapauttaan* ei kunnon kansalaisen koskaan tule uhrata, vaan hänen tulee se aina *persoonallisuutensa tunnusmerkkinä* säilyttää. Tämä ei suinkaan merkitse sitä, että kansalaisen ei tulisi velvollisuuttaan täyttää. Päinvastoin Snellman on sanonut, että »velvollisuus se on ja varsinkin velvollisuus valtiota ja isänmaata kohtaan, sekä sen ankara täyttäminen,

[1]) *Saml. arb. X*, 113.

joka valtiolle mahtia antaa.»[1]) Ja kun kansakunnan jäsenissä elää tällainen horjumaton velvollisuudentunto, niin silloin myös valtio pysyy pystyssä. Kansalaisvelvollisuuksien täyttämisen sekä nimenomaan pontevan osanotor valtiolliseen elämään Snellman aina arvosteleekin sangen korkeaksi. Mutta onpa hän toiselta puolen sentään joskus valmis myöntämään (esim. v:n 1872 ylioppilasjuhlassa), että valtiollinen toiminta useinkin turmelee hengen ihanteelliset pyrinnöt.

Snellman asettaa vaatimuksia sekä valtion kansalaisille että valtiolle itselleen. Valtion, ollakseen objektiivisuuden edustaja, vapauden ja hyveellisyyden toteuttaja, tulee m. m. taata riittävä toimeentulo omille jäsenilleen. Valtion vahvuus ja toimiteho perustuukin yleiseen yhteiskunnalliseen tyytyväisyyteen ja kaikkien jäsentensä kannatukseen.[2]) Sekä valtio että yhteiskunta ovat välttämättömiä. Ja ne ovat luonnollisesti kehityksen alaisia jatkuvasti samoinkuin kansakunta ja yksilö. »Siten siis toisella kuten toisellakin mielipiteellä on aikansa valtiossa vallita ja olla tunnustettuna, ja taistelu kummankin välillä on yhtä säännöllinen tila kuin jommankumman vastustamaton ylivalta.»[3]) Snellman sanookin selvästi, ettei sama valtiomuoto ole sovelias kaikille ajoille eikä kaikille kansoille. Jokaisen kansan valtiojärjestys seisoo kansansivistyksen ja tavan s. o. kansallishengen pohjalla. Kansallishenki elää ja kehittyy, ja sen nojassa täytyy myös valtiomuodon kehittyä.)[4] — Kuitenkin kaikitenkin: mikä valtiomuoto on paras?

Snellman vastaa lyhyesti: » — — hallitusmuoto, joka suosii tasa-arvoisuutta, mutta torjuu vallattomuutta, on

[1]) *Snellmanin* puheesta v. 1871. Kts. *Aspelin-Haapkylä*, Muoto- ja muistikuvia, I, 103.

[2]) *Y. O. Ruuth*, Kansakunta, ss. 19—20.

[3]) *Saml. arb. I*, 917.

[4]) » » *I*, 879.

katsottava suhteellisesti parhaaksi, kun muistetaan, että valtiollinen tasa-arvoisuus on vain kaikkien yhtäläinen oikeus työllä ja ponnistuksella päästä valtiolliseen toimintaan.»[1]) Ja vuoden 1861 luennoissaan hän sanoo, että historia osoittaa sen valtiomuodon olevan lujan, joka perustuu tapaan, ja siitä syystä myös tapaa seuraava reformi eli uudistus on varmin.[2])

Demokratian puolella ei Snellmanin myötätunto kuitenkaan ollut. Asettuen aivan selvästi toiselle kannalle kuin esim. *Feuerbach*, *Ruge*, *Lassalle* ja *Marx* hän sanookin: »Kansanvalta, vapain valtiojärjestys, ilmaisee itse asiassa olevansa vähimmin oikeutettu, sitä vähemmin, kuta vähemmin sen hallitusmuodossa on vastapainoja panna yksinkertaisen enemmistön vallalle.» »Itse periaate: *enemmistö ratkaisee*, sanoo ilmeisesti samaa kuin: *väkevän oikeus voittaa.*»[3]) Silloin saattaa käydä siten, että kansallishengen hahmoon pukeutuvat heränneet intohimot, ja kansa toimii *omaa tahtoansa vastaan*. Ja kun kerran »kansan suuri joukko saa hillittömästi hallita, silloin on valtiollinen vapaus lopussa.»[4]) — Näinhän ei ajatellut äärimmäinen vasemmisto. Niinpä esim. *Ruge* jyrkästi vastustaa yksinvaltaa ja puolustaa tasavaltaista hallitusmuotoa sekä kansanvaltaa. Ja hän sanoo jo vuonna 1842 nimenomaan, että valloittamalla aikaansaatu konstitutsioni on todellinen, lahjaksi saatu on valheellinen. Todellinen valtiosääntö on aina tasavaltainen, eikä tasavalta ole todellinen, ellei se ole *demokraattinen.*[5])

---

[1]) *Saml. arb. I*, 928.
[2]) » » *X*, 79.
[3]) *Saml. arb. I*, 882—883. Jälkimäinen lause toisen sivun alaviitteessä. — Harvennus meidän.
[4]) *Saml. arb. I*, 971.
[5]) Kts. Rugen kirjettä Rosenkranzille huhtik. 1842 (*Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchbl.*, I, 272.)

Myöhemmin Snellman kuitenkin luennoillaan myöntää kehittyvän kansanvaltaisenkin suunnan oikeaksi lausuessaan: »Historia opettaa, että valtiosäännöt muuttuvat yhä enemmän ja enemmän demokraattisiksi. Me ymmärrämme tällä sitä, että hallitusmuodossa yhä enemmän ja enemmän tulee ilmi, että valtiomahti on kansakunnan. Näin käy kaikkialla sivistyskansojen keskuudessa. Ja me tunnustamme, että tämä on järjellistä, koska valtio on ja on oleva kansakunnan tietäminen ja tahtominen Oikeana.»[1]) Jo »Valtio-opissaankin» hän sanoo, että vapaamieliset ja vanhoilliset puolueet ovat kummatkin »hyvät paikallaan niin kauan kuin eivät lakia loukkaa.»[2]) Hän hylkää vain äärimmäiset hallitusmuodot: despoottisen eli sortovaltaisen ja puhtaasti demokraattisen eli kansanvaltaisen, koskei niissä varsinaista lakia ole, vaan mielivalta vallitsee. Vallankumouksen hän luonnollisesti katsoo järkeä vastaan sotivaksi, sillä »se hajoittaa valtion, kumoo kaiken lain, pannen sen sijaan väkivallan ja mielivallan (våld och godtycke).»[3]) Vallankumouksessa vuosisatain luoma kansan henkinen sivistys ja sen mukana laki heitetään pois. Lopulta on kuitenkin alistuttava lain alle. »Väkivalta ottaa ensin otettavansa, sitten laki.»[4]) Saattaapa myös sanoa, että viisas, miljoona-kansaa hallitseva itsevaltias, joka toimii kansansa siveellisen tajunnan, s. o. kansallishengen kanssa sopusointuisesti, samalla toimii myös kansan hengen nimessä eikä *väkevämmän oikeudella.*[5])

Nikolai I:sen hallituskausi Suomessa oli kovin taantumuksellinen, joten Snellman silloiselle hallitukselle näytti

---

[1]) *Saml. arb. X*, 72.
[2]) » » *I*, 916.
[3]) » » *I*, 966—967.
[4]) » » *I*, 967.
[5]) » » *I*, 881.

sangen vaaralliselta, vaikka hän ei ollutkaan niinkään radikaali kaikissa asioissa. Hän näytti täällä yhtä vaaralliselta kuin äärimmäisen vasemmiston miehet Saksassa sikäläiselle hallitukselle. Niinpä *J. J. Nervander* Snellmanin hyvänä ystävänä nimenomaan kehoittaa häntä varovaisesti puhumaan »Saimassaan» m. m. ulkomaiden hallituksista, jottei se »maistuisi kommunismilta»; eikä myöskään mitään saisi kirjoittaa omasta hallituksesta.[1]) Ja vanhoillinen ruhtinas *Menschikow*, silloinen Suomen kenraalikuvernööri, vuonna 1848 nimenomaan ilmaisikin kirjeessään *Kasimir von Kothenille*, samanhenkiselle Viipurin läänin kuvernöörille, että Snellmania, talonpoikain yllyttäjien agiteeraajaa ja *kommunistia*, on varottava. Vallanpitäjäin näin epäillessä Snellmania tulikin hän seuraavana vuonna Helsingin yliopistossa filosofian professorin paikkaa täytettäessä syrjäytetyksi kilpailijansa Aminoffin hyväksi.

Snellman, joka yleensä piti historiallista kehitystä suuressa arvossa, ei luonnollisestikaan hyväksynyt nuorhegeliaanien äärimmäistä valtiollista ja yhteiskunnallista kantaa. Eipä hän näin ollen oman ahdistetun isänmaansa oloissakaan odottanut mitään tulivuoren-purkauksen tapaista muutosta, vaan luotti vahvasti hiljaisen kehityksen alaiseen tulevaisuuteen. Tällaisen alistuvaisen kannan hän otti varsinkin sitten, kun poliittinen taivas alkoi jo seestyä. Valtiollis-filosofisen mailmankatsomuksensa mukaisesti Snellman kylläkin aina tietoisesti pyrki Suomen itsenäisyyden toteuttamiseen. Tästä hän — vanhuudenpäivien varovaisesta kannastaan huolimatta — antaa m. m. puheissaan selviä viittauksia. Antaapa hän myös viittauksia selvästi siihen suuntaan, että aina sinne saakka, *missä on kieliraja idässä, sinne*

[1]) Kts. *Brev till J. V. Snellman*, III. *Nervanderin* kirje *Snellmanille* v. 1845.

on myöskin valtakunnan raja ulottuva. Mutta hän oli myös tietoinen siitä, että vapaus ei yhdellekään kansalle ole tullut liian myöhään, sensijaan monelle kyllä liian aikaisin, kuten hän esim. vuonna 1863 lausuu.[1]) Valtiollinen vapaus tulkoon vasta sitten, kun kansa on tullut kansallisesti tietoiseksi, jolle pohjalle se myös voi valtiollisen vapautensa perustaa.

Antaen — niinkuin olemme nähneet — erittäin suuren arvon kansallisuudelle ja kansallistajunnalle, jolle pohjalle Europan valtioelämä on perustettu, ja mikä jo silloin alkoi tulla tunnustetuksi, Snellman tarkastelee ja arvosteleekin valtiota pääasiallisesti kansallisuuden näkökannalta. Kansallisuuden ja valtion täytyy olla, mikäli mahdollista, sopusoinnussa keskenään. Pienten kansojen valtiollisen vapauden ja kokonaisuuden mitä hartain puolustaja ollen Snellman vanhoilla päivillään lausuukin ilonsa sen johdosta, että kansakuntien elämisoikeus saavuttaa yhä enemmän tunnustusta, mikä on suuri lohdutus pienille kansakunnille — »nykyään on paljon helpompi kuin ennen tehdä työtä niiden hyväksi.» Pienten kansojen ystäviä sensijaan eivät olleet kaikki ne hegeliaanit, joilta tuollaista myötätuntoa olisi saattanut odottaa. Niinpä esim. vapaamielinen *Michelet*, jonka kanssa Snellmanilla oli niin paljon yhteistä, oli verrattain kylmäkiskoinen pikkukansojen eheytymispyrkimyksille, mikä tulee esille muun muassa n. s. Sleswigin asiassa. Saattaapa myös olla mahdollista, että juuri tästä syystä Snellman kirjoitustaan, joka koski kansallisuusasiaa (kts. s. 135), ei myöskään tullut »Der Gedankessa» julkaisseeksi.[2])

[1]) *Saml. arb. VI*, 294.

[2]) Ruotsalainen filosofi *J. Borelius* — innokas hegeliaani, joka on julkaissut muutamia teoksiakin Hegelistä ja hänen opistaan — kirjoitti nimenomaan Sleswigin asian johdosta Michelet'lle jolla näytti olleen »niin vapaamielinen katsantokanta kansallisuusasiassa», pyy-

Michelet oli demokraatti ja osaksi kosmopoliitti. Vuonna 1843 hän vielä kirjoitti toivottavasta kansanedustuslaitoksesta verrattain varovasti sekä ehdotti kaksikamarijärjestelmää. Sitten hän kuitenkin kansanpuolueen johtomiehenä alkoi jo vaatia *yleistä ja yhtäläistä äänioikeutta*[1]) sekä kuului tasavaltalaisiin. Työväen aseman parantamista hän pontevasti vaalipuheissaan ajoi, perusti yhdistyksiä työläisten aineellisen ja siveellisen tason kohottamiseksi j. n. e. Pitkälle meneviä uudistuksia ja parannuksia hän vaati, vielä enemmän kuin meidän Snellmanimme. Hän oli siis radikaali, ei kuitenkaan äärimmäinen, eipä edes oikea sosialidemokraattikaan.[2])

Kuvaavata on, kuinka taas *Strauss* ja *Snellman* olivat paljon uudistushaluttomampia valtiollis-yhteiskunnallisissa, kuin uskonnollisissa kysymyksissä. He olivat myös samanlaiset nimenomaan siinä, että tunsivat voimakasta vastenmielisyyttä suuren joukon mielivaltaa kohtaan. Strauss suorastaan piti demokraatteja vastenmielisempinä kuin ehdottomia vastustajiaan. Hän oli tosin, niinkuin hän itse sanoo, perustuslaillisuuden puolella; mutta hän myöntää, että jos hänen olisi tehtävä valinta ruhtinaallisen ja joukkodespotismin välillä, niin arvelematta hän olisi edellisen kannalla,[3]) sillä dema-

täen M:n vaikuttamaan asiaan tanskalaisten hyväksi. Tähän vastasi Michelet heti jyrkän kieltävästi (kts. *Der Gedanke:* 1862 ss. 222, 285.), mistä näkyy, että hänen vapaamielisyytensä ei ollutkaan niin kehuttava.

[1]) Kts. *Wahrheit aus meinem Leben*, ss. 296—300.

[2]) Emme siis puolestamme tahtoisi oikein yhtyä siihen *Th. Reinin* lausuntoon Michelet'stä, joka tavataan teoksessa: *Muistelmia elämän varrelta, I*, 212. Ulkomaanmatkallaan v. 1866 Rein näet henkilökohtaisesti tutustui myös Michelet'iin, joka muka »ylipäänsä oli valtiollisilta mielipiteiltään sangen punainen.» Me sensijaan luemme Michelet'n myöskin valtiollis-yhteiskunnallisissa kysymyksissä *maltilliseen vasemmistoon* kuuluvaksi.

[3]) Kts. *Zeller*, Strauss in seinem Leben und seinen Schriften, s. 73.

gogiherruutta hän piti äärimmäisimpänä pahana. Siksipä hän myös oli rajoitetun vaalioikeuden kannalla, niinkuin Snellmankin. Ja yleensä kysymykseen, mikä on paras valtiomuoto, vastaa Strauss, että se muistuttaa kysymystä: mikä on paras vaatetus? Kumpikin riippuu monista seikoista ja asianhaaroista. Ehdottomasti parasta valtiomuotoa ei ole, vaan on se itsessään relatiivinen käsite.[1]) Strauss, jolla siis oli melkoisesti samanlaiset mielipiteet kuin Snellmanilla, joutui tosin niukasti ja vieläpä epäonnistuneesti ottamaan osaa valtiolliseen elämään. Tultuaan vallankumousvuonna 1848 valituksi kansanedustajaksi hän jo seuraavana vuonna luopui edustustehtävistään.[2]) Sensijaan Snellman, joka oli myös käytännöllinen taistelija-luonne, kesti valtiollis-yhteiskunnallisenkin taistelun, johon kerran oli antautunut, loppuun saakka. Itsetietoisesti ja päättävästi hän seurasi lausettaan: »Toiminnan mailma on hengen vapaa mailma.»[3])

7. *Ajatuksia sosialismista, paino- ja lausumisvapaudesta.*

»Morgonbladetin» numeroissa 187 ja 189 vuonna 1878[4]) Snellman vanhoilla päivillään varsinaisesti arvos-

[1]) *Strauss*, Der alte und der neue Glaube, s. 268.

[2]) Monet vasemmistolaiset eivät voineet sietää sitä epätoivoista puolinaisuutta, mikä silloin Saksassa valtiollis-yhteiskunnallisella alalla vallitsi. Oikeisto näet ei ollut ottanut oikein sulatakseen vanhoillisiin antihegeliaaneihin, jotka vihasivat hegeliläisiä kokonaisuudessaan. Radikaalit hegeliläiset tulivat näin ollen ikäänkuin pakotetuiksi vetäytymään vielä enemmän vasemmalle sekä ryhtyivät rohkeasti julistamaan valtiollista ja yhteiskunnallista vallankumousta. Sensijaan muutamat, kuten esim. juuri *Strauss* ja varsinkin *Bruno Bauer* alkoivat kallistua konservatismiin.

[3]) *Inledning till sedelära* (1857), s. 147. »Handlingens verld är andens fria verld.»

[4]) Kts. *Snellmans saml. arb. VI*, 484.

telee sosialismia. Hän arvelee, että tuskin muualla kuin Ranskassa on ollut sosialismilla vakaumuksellisia esitaistelijoita. »Saksassa», sanoo Snellman, »on Lassallea pidetty puhtaimpana. Mutta hänen nyt päivänvaloon tulleesta läheisestä kirjeenvaihdostaan on hämmästykseksi havaittu, että myöskin hänelle on raha ollut pääasia, raha, jota hän tarvitsi voidakseen viettää herkuttelevaa, melkeinpä irstailevaa elämää.»[1]) Oppimattomalle kansanjoukolle Snellman sensijaan katsoo »inhimilliseksi», jopa »luvalliseksi» pyrkiä parantamaan asemaansa ja pääsemään osalliseksi tämän mailman hyvästä. Luonnollisesti he ajattelevat etupäässä itseänsä; niinhän tekevät monet sivistyneet ja valtiolliset toimihenkilötkin. »Olisikin liian paljon vaadittu, että oppimattoman, hädän tai puutteen (nöd eller halfnöd) ahdistaman työmiehen tulisi oman onnellisemman tulevaisuutensa toivotta pyrkiä yksinomaan tulevien sukupolvien hyväksi.»[2])

Snellman siis kylläkin ymmärsi työväestön aseman, joka ei suinkaan ole kadehdittava. Mutta hän ei voinut hyväksyä tuota uutta oppia, »Lassallen, Marxin, Bebelin ja kumppanien keksintöä», kuten hän mainitsee. Miksei? Sentähden, että »sosialismi, joka hylkää perhesiteen ja yksityisen omistusoikeuden, julistaa senkautta ihmiskunnan tähänastisen historiallisen kehityksen kelvottomaksi.»[3]) Ja hän arvelee, että, jos yhteiskunta ja valtio tulevaisuudessa rakennetaan sosialismin perustalle,

[1]) Snellman erehtyy ainakin siinä, kun hän ei mainitse, että Lassallen despoottiselle luonteelle oli valta ja kunnia pääasia.

[2]) *Saml. arb. VI*, 486.

[3]) » » *VI*, 486. — Tässä sopinee vielä toistaa, ettei *Arnold Rugekaan* hyväksynyt Marxin kommunistista ohjelmaa, koskei sillä ollut menestymisen edellytyksiä. Ennen *yleistä sivistymistä* on turhaa puhua todellisesta paratiisista. Kaikkien ihmisten vapautumisen, s. o. yleisen sivistymisen, mihin kuitenkin olisi pyrittävä, hän katsookin historian *ikuiseksi ongelmaksi*. — Kts. esim. *Briefwechsel I*, 346—347.

näyttää se lievimmin sanottuna arveluttavalta.[1]) Sanotaan kylläkin eräällä taholla, että kaiken tulee tapahtua laillisesti. Jokainen kohtalaisen viisas ihminen voi kuitenkin havaita, että »agitatsioni, jos se saa jatkua, päättyy lopulta väkivaltaisiin jakamisyrityksiin ja verisiin yhteentörmäyksiin.»[2]) Siksipä tulisikin joka maassa olla tehokkaat lait, jotka suojelisivat kansanjoukkoja joutumasta kiihottajain käsiin, jottei sitten tarvittaisi aseita käyttää. Ellei taas suojelevista keinoista ole apua, »jää jälelle ainoastaan itsepuolustus, yhteiskuntamahdin itsepuolustus sitä hävittävää voimaa vastaan.»[3]) Ja hän katsoo kiistämättömäksi, että ainoastaan se, että kaikki ovat vakuutettuja yhteiskunnan mahdista, tekee myöskin sosialismin saarnan vahingottomaksi. Mutta suuri onnettomuus on, että kaikki eivät pääse tuohon vakaumukseen muuten kuin »kovan kokemuksen kautta.»[4])

Jo »Valtio-opissaankin» Snellman lausuu, että kaikki ehdotukset yksityisomaisuuden poistamisesta ovat »haamuttomia haaveita (formlösa fantasier), jotka kokonaan halveksivat persoonallista vapautta,»[5]) jota juuri valtio turvaa. Sellaiset opit kuin simonistain ovatkin siitä syystä suorastaan sortovaltaisia. »Yhdenvertaisuutta vauraudessa, sivistyksessä, toimeliaisuudessa ja vaikutusvallassa ei saata milloinkaan olla; mutta ihmiset pyrkivätkin vain yhdenvertaiseen oikeuteen saavuttaa tätä kaikkea; niinkuin ylipäänsä olisikin hulluutta vapaalta valtiomuodolta toivoa mitään maallisen onnen kultalaa (Eldorado)»[6]). Sensijaan jokaisen oikeutta on lailla turvattava ja pidettävä huoli siitä, että sivistyksen koho-

[1]) *Saml. arb. VI*, 491.
[2]) » » *VI*, 492.
[3]) » » *VI*, 493.
[4]) » » *VI*, 494.
[5]) » » *I*, 819.
[6]) » » *I*, 816.

tessa väestön kasvaneita tarpeita tyydytetään. Ja hän on useiden uudistusten puolella. Valtion huostaan hän tahtoo m. m. vaivaishoidon, maanteitten ylläpidon ja postilaitoksen. Taisteleepa hän myös naisen tasa-arvoisuuden ja turvattomain lasten huollon puolesta.

Snellman ei vapaudella ymmärtänyt mielivaltaa. Ainoastaan *järkevästi* toimiessaan ihminen on vapaa.[1]) Näin ollen on selvää, ettei Snellman myöskään voinut olla ehdottoman paino- ja lausumisvapauden puolella, kuten äärimmäisen vasemmiston miehet Saksassa. Kaikessa tulee kuitenkin näkyviin hänen ilonsa sen johdosta, että siellä ja siellä on sensuuri lievä.[2]) Ja Suomessa oli Snellmanin miehuuden aikana sensuuri ankara. Vielä vanhoilla päivilläänkin hän muistelee niitä aikoja, jolloin kaikki kirjailijat meillä »olivat kovissa siteissä, eikä käynyt paljo sanominen meidän maan tilasta, eikä sopinut paljo viitata meidän tarpeisiimme».

[1]) Kts. esim. loppuosaa Snellmanin »*Föreläsningar i pligtlära*» (Läseåret 1857—58). — »Men frihet har hon endast derigenom, att hennes afgörande är objektivt, allmängiltigt, förnuftigt.»

[2]) Seuratessaan tarkasti vasemmiston kehitystä Snellman joutuu usein myös lausumaan yhtä ja toista sen ja sensorin välisistä kamppailusta. M. m. näkyy hän kesällä 1844 tietäneen, että »Deutsch-französische-Jahrbücher» oli saanut hyvän menekin. Ja hän sanoo Rugesta ja tuosta aikakauskirjasta: »Må han blott icke taga munnen alltför full och sätta Tyska entusiasmen för och mot i rörelse, ty då stadnar det dervid.» (Kts. *Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 145. Kirje Tengströmille 30/6 1844.) — Pyrkien täydelliseen »henkiseen ja valtiolliseen vapauteen» taisteli *Arnold Ruge* sensuuria vastaan julkaisemalla v. 1843 m. m. sensorin kieltämät ja muuttelemat kirjoitukset kirjana: »*Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik.*» Tähän julkaisuun tutustui myös Snellman ja sanoo siitä, että sen useissa osissa esiintyvä teennäinen nerokkuus on »lika långsläpig som lös.» Eikä hän tuossa julkaisussa löydä mitään erikoisen viehättävää. Kuitenkin hän sanoo olevan mielenkiintoista nähdä, kuinka radikaali *Feuerbach* on, sekä kuinka se iskee saksalaisen sensuurin sisimpään. — Kts. Snellmanin kirj. Tengströmille 28/11 1844 ja 27/2 1845 (*Förhandlingar och uppsatser* 20, ss. 152, 158).

Valtiopäivillä 1867 hän nimenomaan sanookin olevansa painovapauden ystävä. Ja hän jatkaa: »Ellen kirjailijana olisikaan sitä periaatteen vuoksi, olisi kuitenkin kokemukseni pitkänä aikana elinikääni, voinpa sanoa jokapäiväisen kokemuksen aikana, opettanut minua ikävöimään sitä päivää, jolloin meidänkin maassa on painovapaus, koska olen oppinut tuntemaan painopakon.»[1])

Litteraturbladissa hän v. 1862 puhuu vapaan lausumisoikeuden ja painovapauden puolesta[2]), ollen sitä mieltä, että kukin kansa on saavuttamansa tiedollisen ja siveellisen sivistyksen mukaan oikeutettu niitä vaatimaan. Ja hän on varma siitä, että meilläkin tullaan painovapautta väärin käyttämään. »Mutta mitään hätää yhteiskuntajärjestykselle ei saata täällä koskaan syntyä painovapaudesta», sanoo hän ja luottaa kansamme rauhalliseen luonteeseen. Suomen kansa oli silloin sellainen. Luonnollisena hän pitää, että on kuitenkin olemassa lait, jotka estävät julkisesti alentamasta ja pilkkaamasta sellaista, mitä on totuttu pitämään pyhänä, kunnes kehityksen kautta lain sovelluttaminen käy tarpeettomaksi. Ja hän koettaa näyttää toteen, että Suomen kansa oli jo ehtinyt sille sivistysasteelle, että painovapaus oli sen keskuudessa tunnustettu ja välttämätön tarve, ja että se myös on osaava vapautta kestää.

8. *Kirkko ja valtio.*

Oikeiston tiukka edustaja *Hinrichs* moittii Hegeliä siitä, ettei hän ole tarkoin määritellyt kirkon ja valtion suhdetta toisiinsa.[3]) Hegelin kanta kaiketi oli sellainen,

[1]) *Saml. arb. X*, 466.

[2]) » » *VI*, 46—78.

[3]) *Hinrichs Politische Vorlesungen.* Halle 1843. Näistä luennoista muuten Snellman mainitsee, että hän oli odottanut parempaa Hinrichs'iltä. Ne tuntuivat hänestä vain luentolavertelulta, eikä hän jaksanut lukea niitä edes loppuun saakka. — Kts. Snellmanin kirjettä Tengströmille 27/2 1845. (*Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 158).

että kirkko ja valtio tuli käsittää itsenäisiksi, mutta elävässä yhteydessä ja sopusoinnussa toistensa kanssa oleviksi. Voidaanpa tulkita Hegelin kanta lisäksi vielä niinkin, että — vaikka hän piti kirkkoa valtiolle välttämättömänä, jopa siten, että jokaisen valtionjäsenen *täytyy* kuulua myös kirkkokuntaan — valtioon saattaa sisältyä useitakin eri kirkkokuntia. Täten jää yksilöille valintavapaus ja melkoisen suuri omantunnon-vapaus.[1]) Koulukunnan oikeisto kuitenkin kannatti parhaansa mukaan valtion ja kirkon yhteenkuuluvaisuutta siinä toivossa, että kumpikin olisi vanhoillinen ja tukisi toinen toistaan, tulkiten samalla Hegelin kannan myös siten.

Vasemmistolaisten kanta oli luonnollisesti toinen. *Arnold Ruge* tosin alussa asettui välittävälle kannalle. Kirkkoa »hierarkisessa muodossaan» hän piti sairautena ja ajansivistystä vastaan voimattomana, jotavastoin hänestä uskonnollisuuden luonnollisena muotona kirkko valtion pohjalla oli vilpittömästi turvattu ja suojattu.[2]) Hän muutti kuitenkin pian kantansa ja liitytyään Feuerbachin käsitykseen uskonnosta asettui vähitellen jyrkästi kirkkoa, jopa uskontoakin vastaan yleensä. *Strauss* taas, niinkuin muistamme, otti alusta alkaen jokseenkin jyrkän kannan. Lopulta hän vaatii *täydellistä* omantunnon-vapautta eikä tahdo nähdä enää kirkon *varjoakaan* tiellään, s. o. hän katsoi valtionkansalaiselle tarpeettomaksi kuulua samalla johonkin kirkkoon, olla yleensä missään suhteissa kirkkoon.[3])

Snellman, jonka mielipiteitä m. m. kuuluisassa Strauss-kiistassa olemme jo laajasti selostaneet (kts. s. 94), tunnustaa uskonnon valtiolle välttämättömäksi. Mutta hän sanoo samalla, ettei *mikään kirkko* voi kytkeä uskontoa muuriensa taa. Omantunnon-vapautta on tarkkaan

[1]) Vrt. *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, II, 184—188.
[2]) *Arnold Ruge*, Preussen und die Reaction (1838), s. 42.
[3]) *Strauss*, Der alte und der neue Glaube, s. 296.

noudatettava. Snellman ei kuitenkaan ole pitänyt johdonmukaisesti kiinni tästä humaanisesta ajatuksesta. Jo »Valtio-opissaan» hän lausuu: »Kuitenkin täytyy vapaamielisimmänkin kansanvaltaisen myöntää enemmistölle oikeus yhteiskunnan hallituksesta erottaa ne, joidenka oppi tuon mielestä ei sovi yhteiskunnan pystyssä pysymisen (bestånd) kanssa yhteen, jopa ankarasti katsoen yhteiskunnankin keskuudesta. Mutta siitä seuraa myöskin eriuskolaisen oikeus hakea itselleen uusi kotimaa, jossa hän voi yhteensovittaa vakaumuksensa ja velvollisuutensa valtiota kohtaan.»[1]) — Valtion säilymiselle olisikin tärkeätä, että kansalaisten uskonnollinen vakaumus olisi suunnilleen samanlainen jokaisella. Mutta kun yksilöt sivistyvät, niin he muodostavat omat mielipiteensä uskonnosta, niinkuin kaikesta muustakin. Näin syntyy ristiriita.

Sivistys siis vaikuttaa sen, että valtiokirkko-järjestelmä särkyy, ja valtion täytyy myöntyä *uskonvapauden periaatteeseen*.[2]) Mutta tällöin myös on ilmeistä, että sivistyneimmät vähitellen vetäytyvät *kokonaan* syrjään uskonnollisesta yhteiselämästä. Tämä onkin Snellmanin kannalta katsoen pulmallinen kysymys, koskapa hän niin suuresti on *yhteiskunnallisuus-periaatteen* suosija. Tässä iskevät nim. kaksi periaatteellista kysymystä ankarasti vastakkain. Sillä tässähän on kysymys siitä, onko yksilön elämä ja toiminta yhteiselämän ulkopuolella enää siveellistä. Niin kauan kuin on olemassa yksi, yhteinen valtiokirkko, taikka sisältyypä sitten valtioon useitakin kirkkokuntia, s. o. niin kauan kuin yksilö kuuluu edes *johonkin* valtion hyväksymään uskonnolliseen yhdyskuntaan, on myös olemassa selvät takeet, että siveellisyys yhteishenkenä säilyy. Tällöin myös valtion ole-

[1]) *Saml. arb. I*, 863.
[2]) Vrt. *Zach. Castrén*, J. V. Snellman ja uskonvapaus. — Joukahainen XIII, 172.

massaolo on turvattu, muussa tapauksessa se on epävarma. Snellman tuleekin oikeastaan kahdenlaisiin tuloksiin, riippuen siitä, paneeko hän enemmän painoa *yksilön omantunnon-vapaudelle*, vai *valtion eheydelle*. Nuorempana hän näyttää olleen taipuvainen asettumaan edellisen, vanhempana taas pikemmin jälkimäisen puolelle. Joka tapauksessa voimme sanoa, että Snellman »periaatteessa täydelleen hyväksyy yleisen uskonvapauden, mutta historiallisen kehityksen kannalta on valmis periaatettaan rajoittamaan, jos valtion olemassaolo näyttää niin vaativan.»[1])

Snellman antaa kaikille uskonnoille, kaikelle hartaudelle yleensä, suuren arvon. »Orjailevan työmiehenkin hartautta henkivä huokaus seitsemäntenä päivänä on arvoltaan yhtä suuri kuin ajattelijan vuosikautinen vajoaminen tutkisteluihin Jumalan olemuksesta ja ihmishengen kuolemattomuudesta.»[2]) Mutta jäykkäkaavaista valtiokirkkoa hän ei hyväksy, sillä kaiken täytyy kehittyä. Jollei valtiokirkko tunne aikaansa, niin aika työntää sen syrjään tyhjänä muotona, josta henki on paennut. »Sivistyksen eteenpäin mennessä muuttuvat myös valtion laitos ja lait, ja jos uskonnollinen tietämys pysähtyy paikoilleen, niin kansakunnan elämä, sen toimitapa (nationens handlingssätt, hennes verksamhet) kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa yhä enemmän irtautuu siitä, ja kirkko jää valtiolle merkitystä vaille.»[3]) Suurin vaara on kuitenkin siinä, että valtio ja kirkko turvatakseen itseään saattavat käyttää mahtiansa väärin. Eräässä toisessa kohdassa »Valtio-oppiaan» hän nimenomaan huomauttaakin, että niistä laeista, joita *persoonallisen vapauden sortamiseksi* voidaan väärinkäyttää, ovat ne

[1]) Vert. *Zach. Castrén*, J. V. Snellman ja uskonvapaus. — Joukahainen XIII, s. 174.
[2]) *Saml. arb. I*, 801.
[3]) » » *I*, 864.

vaarallisimmat, jotka tarkoittavat itse valtiomuodon tai olemassaolevan valtiokirkon suojelemista uudistuspuuhilta — *lait valtiorikoksia ja vääräoppisuutta vastaan*.

Snellman ei siis suinkaan ole valtiokirkon ihailija. Kuitenkin hän katsoo *uskonnon* ja valtion lähellä toisiaan oleviksi, jopa siten, että edellisen säilymisestä riippuu jälkimäisenkin säilyminen. *Jokaisella olkoon kirkko omassa povessaan*. »Tästä kirkosta eivät mitkään pannanjulistukset karkoita toisin ajattelevaa.»[1]) Näin jää ihmiskunnan kehittyessä varsinainen uskonoppi, s. o. vakaumus Jumalasta ja ihmisen suhteesta häneen, yhä enemmän »yksilön omaksi asiaksi». »Ja mitä puhtaampana joku uskonto esittää jumaluuskäsitteen ja mitä korkeammalle se sen johdosta asettaa ihmisen tarkoitusperän, sitä nopeammin ne kansat, jotka sitä tunnustavat, tulevat edistymään.» Siten on uskonto *välttämätön valtiolle* samalla kuin se on *se varmuus iäisen läsnäolosta ajallisuudessa, joka antaa ihmiselle voimaa toimimaan myös iäisyyttä varten*.[2])

9. *Ovatko Snellmanin valtiollis-yhteiskunnalliset mielipiteet »oikeaan» vai »vasempaan» kallistuvia?*

Puheen ollessa uskonnollis-metafyysillisistä kysymyksistä oli verrattain helppo täsmällisesti määrätä, mihin ryhmään Hegelin koulukunnassa Snellman on luettava. Osoitimme silloin, että Snellman on katsottava *maltilliseen vasemmistoon* eli *vasempaan keskustaan* kuuluvaksi. Nyt on jälellä toinen, vaikeampi tehtävä. On vielä valtiollis-yhteiskunnallisten kysymysten suhteen osoitettava hänen paikkansa hegeliaanien joukossa.

Olemme jo laajasti kosketelleet useita erikoiskysymyksiä sekä samalla myös paikka paikoin tarkastelleet

[1]) *Saml. arb. I*, 874.
[2]) » » *I*, 698.

Snellmanin ja koulukunnan toisten jäsenten mielipiteitä rinnan. Nyt on tässä vain suoritettava lopullinen yhteenveto ja arviointi. Aluksi mainittakoon vielä eri ryhmien muutamat päätuntomerkit.

Oikeistolaiset, koulukunnan vanhoilliset, ennen kaikkea puolustivat perinnöllistä ja rajatonta yksinvalta-ajatusta.[1]) Mahtava saksalainen suurvalta, voimavaltio ilman tarkkoja kansallisia rajoja, oli heidän kiihkokansallisena päämääränään. Ja Hegelin tavoin he kiinnittivätkin huomionsa pääasiallisesti valtioon eikä yhteiskuntaan. — Koulukunnan toinen äärimmäinen siipi eli vasemmisto taas oli innokas Saksan yhdistymisen kannattaja, pitäen kiinni kansallisista rajoista, perustuslaillisuudesta ja lopulta tinkimättömästi myös demokraattisesta tasavallasta. Vasemmistolaisille merkitsi yhteiskunta yleensä enemmän kuin valtio, ja he päätyivät jokseenkin kaikki valtiolliseen ja yhteiskunnalliseen vallankumoukseen. Aluksi he kyllä — niinkuin silloinen liberalismi yleensäkin — hyväksyivät valtio-ajatuksen, jonka kaikkivaltaa vastaan he tosin jo silloin hengessään kapinoivat. Mutta lopulta he eivät enää pyrkineet päämääräänsä muuten kuin kumouksen kautta; olivatpa toiset löytävinään järkeä järjettömässä metelöimisessäkin. He, esim. Lassalle ja Marx, hylkäsivät lopulta porvarillisen yhteiskunnan liberalismin kokonaan ja ryhtyivät suunnittelemaan uusia yhteiskuntajärjestyksen muotoja. Niinpä asetti Marx valtion tilalle yhteiskunnan ja valtiomielen sijaan luokkatietoisuuden. Näin ollen usealle vasemmistolaiselle heidän vapaamielinen hegeliläisyytensä merkitsikin ainoastaan eräänlaista poliittista kehityskautta, väliastetta väljemmille vesille. Tästä huolimatta

[1]) M. m. *Erdmann* osoittaa, että *perinnöllinen monarkia*, on se valtiomuoto, jossa valtio vastaa todellista käsitettään: »der höchste sittliche Organismus». — Kts. *Erdmann*, Philosophische Vorlesungen über den Staat, s. 165.

luemme heidät Hegelin koulukunnan äärimmäiseen vasemmistoon, varsinkin, koska — kuten olemme jo aiemmin osoittaneet — heidän oppejaan voi tuskin ilman Hegeliä selittää. — Keskustaan lukeutuivat filosofit, jotka välttäen kummankin äärimmäisen siiven yksipuolisuutta selittivät eri valtiomuodot eri aikoina ja eri asteella oleville kansoille soveliaiksi sekä omasta puolestansa suhteellisesti parhaana kannattivat joko tarkoin määrättyä perustuslaillista (oikea keskusta) tai tasavaltaista (vasen keskusta) hallitusmuotoa. Oikean keskustan miehet antoivat myös valtiolle hiukan suuremman arvon kuin yhteiskunnalle ja yksilölle. Vasemman keskustan miehet taas puolsivat useimmiten jyrkemmin yhteiskunnan ja yksilön merkitystä ja arvoa sekä olivat jo jossakin määrin mailmankansalaisia mieleltään.

Valtio, ollen historiallinen muodostuma, on järjenmukainen ja välttämätön. Tämähän oli Hegelin sekä myöskin koulukunnan oikeiston ja muutamain vasemmistolaistenkin (esim. Lassallen) kanta. Valtion, jopa sen ehdottoman auktoriteetin, kuin myös monarkkisen hallitusmuodon säilyttämisen oikeistolaiset katsoivatkin tinkimättömäksi tehtäväkseen ja pysyväksi kannakseen, kuten jo olemme osoittaneet. Näissä kysymyksissä myös meikäläinen Snellman seisoo osittain lähellä heitä, ennen kaikkea juuri siinä, että hänenkin oppinsa mukaan valtiolle ja sen auktoriteetille on tunnustettava *pysyvä arvo*. Tämä vaatimus on hänen mielestään oikeutettua nimenomaan siksi, että historiallisesti muodostuneen valtion ulkopuolella ei saata olla mitään todellisesti pätevää; siinä mielessä se sisältääkin itsessään menneisyyden ja tulevaisuuden. Valtiolla on järkevä ja luja perustuksensa, sillä siveellinen mailmanperustus, johon valtio pohjautuu, ei suvaitse mitään satunnaista historiassa. Mailmanhistoria ei ole voinut eikä voi olla muuta kuin mitä se on, sillä eihän muuten hengen mailmassa

olisi järkeä. Ja juuri tästä syystä meidän tuleekin etsiä menneisyydestä perusaatteita tulevaisuutta varten. Mutta, ollen siis historiallinen muodostuma, valtio on myöskin kaikin puolin *jatkuvasti* historiallisen kehityksen alainen. Tämän ymmärsi ja tunnusti Snellman, joten hän siis tässä kohden on yhtä mieltä vasemmistolaisten kanssa, jotka eivät hyväksyneet oikeiston seisahdustilassa olevan ja muka kaikkialle sopivan monarkkisen hallitusmuodon ihannetta. Ja vaikka Snellmankin perussävyltään lienee katsottava enemmän aristokraattiseksi kuin demokraattiseksi luonteeksi, ja hänen — samoin kuin oikeistolaisten — myötätuntonsa on pikemmin pitkälle kehittyneen älymystön kuin alhaison puolelta haettavissa, niin tunnustamansa historiallisen kehityksen pakottamana täytyi myöskin hänen — niinkuin jo olemme maininneet — myöntää *jatkuva demokraattinen suunta* kansakuntien historiassa oikeutetuksi ja oikeaksi.

Snellman ei kuitenkaan koskaan voinut myöntää oikeaksi sellaista demokraattista suuntaa, joka pyrkii kiiruhtamaan kehityksen edelle ja väkivalloin olevien olojen tilalle asettamaan uusia, unelmien utukuvain mukaan sommiteltuja elämismuotoja ja laitoksia. Tällaiseen haaveiluun olivat taipuvaisia vain äärimmäiset vasemmistolaiset, joista toiset suorastaan halveksivat valtiota, kansallishenkeä ja isänmaallisuutta, asettaen kansallishengen tilalle proletaarisen joukkohengen, taikkapa julistivat jyrkkää yksilöllistä vapautta, ja joista siis Snellmanin mainitun tuntomerkkinsä kautta saattaa selvästi erottaa. Nuorhegeliaanien tavoin hänkin kyllä *uskonnon* tunnusti pääasiallisesti *yksilön vakaumuksen asiaksi*. Mutta kaikessa muussa taas oli objektiivisena mittana oleva *valtio* ja *yleinen tapa*. Siis yksilöllisyydelle hän ei myönnä samaa kahleetonta asemaa valtiollisyhteiskunnallisessa elämässä kuin uskonnossa. Näin hän joutuu myöskin oikeutta, oikeaa ja varsinkin siveellisyyttä tarkastelemaan ja arvostelemaan aivan jyrkästi toisin kuin vasemmistolaiset, jotka yksistään yleispätevien periaatteiden pohjalla tai mielivaltaisessa vapaudessa luulivat voitavan onnellisen olotilan saavuttaa. Hänhän nim. löytää siveellisyyden juuri *valtiossa*, tämän kaikissa kehitysasteissa yhtä todellisena ja yhtä oikeana, vaan ei kuitenkaan mielivallassa, joka on oikean negatsioni. Väki- ja mielivallassa väärä on astunut oikean tilalle. Silloin ei vallitse järki, ainakaan se ei esiinny enää objektiivisena henkenä, yhteishenkenä, joka on siveellisyyden lopullinen mitta. Siinä selvä ero äärimmäisen vasemmiston julistaman uuden opin ja Snellmanin opin välillä. Vasemmistolaiset (maltillisetkin) tahtoivat muuttaa olevat olot aivan uusiksi. Heidän mailmankatsomuksensa oli siis *vallankumouksellinen*. Snellman taas luottaa *valtioon semmoisenaan*, joka kyllä edistää myös kansalaisvapautta; ja hän on nimenomaan tietoinen siitä, että valtakunnan mahtavuuden kera, kansallishengen noustessa myös kansalaisvapaus tulee turvatuksi, niinkuin historia on osoittanut. Siksipä hän vastustaakin vallankumouksia yleensä ja valtiossa toimeenpantaviin uudistuksiin nähden yhtyy sen miehen mielipiteisiin, joka on lausunut, että jokainen kansalainen astukoon valtion vammojen ikäänkuin isänsä haavojen ääreen »hurskaalla hellyydellä ja vapisevalla huolella.»

Huolimatta siitä, että Snellman varsinkin nuorempana näyttää tunteneen erikoista mielenkiintoa ja suopeutta vapaamielisyyttä kohtaan yleensä, ja vaikka hänen yhteiskunnallisissa mielipiteissäänkin on vapaamielisiä, jopa joskus hyvinkin pitkälle tähtääviä, tavallaan olevia oloja mullistavia aineksia, emme hänen oppinsa pääsävyyn katsoen kuitenkaan voi asettaa häntä edes vasempaan keskustaan kuuluvaksi. Snellmanhan aina tahtoi yhteiskunta-elämän kehityksen säilyttää historiallisella, s. o. vanhalla pohjalla; hänhän näki oikeuden ja oikean jo

toteutuneina eikä elämältä odotellut mitään yht'äkkistä tai yleensäkään *uutta totuutta*. Oikeistoon taas emme myöskään voi häntä sijoittaa, sillä siinähän on voittamattomia esteitä, niinkuin esityksestämme on kaiken matkaa täytynyt ilmetä. Useimmissa kiistakysymyksissä Snellman selvästi asettui välittävälle kannalle, milloin oikeaan, milloin vasempaan kallistuen, milloin taas yksin seisten. Tähänkin olemme paikka paikoin jo viitanneet. Kun nyt lopultakin pitäisi täsmällisesti vastata tämän luvun otsikossa olevaan kysymykseen, niin aatteiden käymistilasta johtuva ongelmain monilukuisuus ja kirjavuus tuona aikana asettaa vaikeuksia. Suuresti vaikeuttaa lopullista paikkaa määrättäessä vielä sekin seikka, että muutamat kohdat Snellmanin mielipiteissä voi yhtä hyvin tulkita vanhoillisiksi kuin edistykseen tähtääviksi. Sellainen on esim. *kansallisuuskysymys*. Mielestämme sosialistijohtaja Lassallella kansalliset mielipiteet on katsottava vanhoilliseksi piirteeksi. »Aristokraattiselle» Snellmanille taas pyrkimys kohottaa poljettu suomenkieli oikeutettuun asemaansa, Suomen kansa ynnä muut pikkukansat vapaiksi suurempien sorrosta on katsottava *radikaaliseksi piirteeksi*. Ja sellaiseksihan sen täytyy jäädä lopulta myös itse Hegelin oppiin verraten. — Joutuisimme kuitenkin niin kovin mutkikkaisiin probleemeihin ja samalla myös ehkä liian pitkälle, jos lähtisimme tässä edelleen näitä kiistakysymyksiä kehittämään ja selvittelemään. Tähänastisenkin tarkastelun perusteella saatamme jo aivan hyvin määrätä Snellmanin paikan hegeliaanien joukossa.

Snellman vihasi sydämensä pohjasta kaikkea *puolinaista*. Mutta tämä ei suinkaan merkitse sitä, että hän sokeasti olisi kannattanut ja ylistänyt äärimmäisyyttä. Päinvastoin hän oli selvästi tietoinen sen mukanaan tuomasta vaarasta, punnitsi järkevästi jokaista yksityistapausta erikseen ja sitten vasta muodosti mielipiteensä.

Täten hän myös Hegelin koulukunnassa yleispiirteisesti katsoen kuuluu keskustaan. Kun punnitsemme kaikkia puolia Snellmanin valtiollis-yhteiskunnallisessa toiminnassa ja opissa, tuntuu siltä, että Snellman on lähinnä *oikeaan keskustaan* kuuluva, sensijaan että hän uskonnollisissa kysymyksissä edustaa vasenta keskustaa.

V. Snellmanin suhde itse Hegeliin.

Snellman ei hyväksynyt Hegelin filosofiaa semmoisenaan, vaan kulki paikka paikoin omaa latuansa, ollen täysin tietoinen yksilöllisyytensä mukaisesta suunnastaan. Niinpä jo *tieto-opissa* haaraantuu hänen polkunsa itse mestarin valtatiestä, tai sanoisimmeko ehkä paremmin näin: Snellman ei kulkenut tuota mystillisen synkkää puhtaan järjen valtatietä päähän saakka ollen matkan varrella tarkastelematta ympäröivää *luontoakin*. Hän tahtoi siis ulottaa ymmärryksen käsitteiden käytön ennen kaikkea — ihmistä lähemmäksi; varsinkin professorina ollessaan hän tällaisia sovelluksia suunnitteli. Nuorempana hän sensijaan kylläkin oli hegelianismin ehdottomuuden kannalla ja »dialektisen mystisismin» lujissa kahleissa. Snellman antaa siis *kokemukselle* jossain määrin suuremman arvon kuin Hegel, joka perustaa kaiken tiedon yksinomaan puhtaaseen ajatteluun. Tietomme mahdollisuuksista ja rajoista hän ajatteleekin nykyaikaisemmin kuin mestarinsa. — Tunnetta Snellman — kuten opettajansakin — pitää vain jonkunmoisena tahdon erikoislajina, momenttina. Koska hänestä kerran henki on tietämistä ja tahtomista, niin ei tunnekaan saata muuta olla.[1])

Professorinvirkaan yrittäessään vuonna 1848 Snellman julkaisi väitöskirjan: »*De spiritus ad materiam relatione*» (Hengen suhteesta aineeseen), kosketellen siis myös tuota Hegelin systeemin kaikkein heikointa — ja koko filosofian pulmallisinta — kohtaa. Hegelin kokonaan luontoa hylkivää käsitystä hän ei hyväksynyt. Hänen mielestään filosofia ja luonnontutkimus ovat olleet väärässä suhteessa sekä toisiinsa että itse tiedettävään, vaikka hän luuleekin muuten, että esim. Hegel on ehkä toiminut »*bona fide*».

[1]) Kts. *Inledning till sedelära* (1857), s. 108.

Taiteen filosofiassa Snellman sensijaan — samoinkuin myös kuuluisa *Fr. Th. Vischer* — nojautuu täydellisesti Hegeliin, kannattaen tämän opettamaa n. s. *sisällysestetiikkaa*. Tämä tulee näkyviin useassa kohdassa hänen kirjoitelmiaan, varsinkin hänen taidekuvauksissaan Münchenistä y. m. Saksassa (*Saml. arb. II.* Tyskland, skildringar och omdömen från en resa 1840—1841). Elävää, syvällistä henkeä hän kaipaa runoudessa, kuvanveistossa ja maalaus- y. m. taiteessa. Hän arvelee, että esim. kauniin ihmismuodon määrääjänä tulee olla *ilme*, joka sattuvasti kuvaa toimivaa henkilöä. Silloin taideteos on kaunis ja »lähestyy sikäli muinaisajan muotokauneutta, kuin sillä on esitettävä kaunis sielu jalossa toiminnassa.» Kauneudenkin täytyy kehittyä nykyisyydessä, joten taiteilijan tulee tuoda ilmi sellaista, mikä hänen sielussaan todella elää ja kuuluu hänen sisimpään olemukseensa. Elävää henkeä tarvitaan; henki kyllä sitten hakee itsellensä muodon.

Huolimatta siitä, että Hegel erinäisistä syistä ei alkuperäistä *kansallisuus- ja voimavaltio-aatettaan* saattanut sellaisenaan järjestelmäänsä lopullisesti ottaa, säilyivät *perhe, yhteiskunta* ja varsinkin *valtio* hänellä edelleen *siveellisyyden objektiivisina mittoina*. Subjektiivisuuden tuli kaikessa ehdottomasti alistua tuon valtavan objektiivisen voiman ja järkähtämättömän mahdin alle. Objektiivisen kokonaisuuden hyväksi tuli jokaisen uhrautua, joten yksilöt olivat valtion rinnalla varjoja vain. Samoin

pikkukansallisuudet, elleivät jaksaneet vapaudenkaipuussaan kehittyä ja osoittautua yleensä kyllin voimakkaiksi, saivat säälittä nöyrästi alistua suurten kansakuntien muovailtaviksi, sellaisten kansakuntien, joissa oli sisäistä ja ulkonaista kykyä toteuttaa mailmanhengen ikityötä. Olemme jo aiemmin selvästi osoittaneet, että Snellmanin kanta kansallisuusasiassa oli eräissä kohdin toinen. Sivuutamme sen siis nyt ja tyydymme tässä lyhyesti vain toistamaan ja viittaamaan siihen, että perhe-, yhteiskunta- ja valtioelämässä Snellmankin näki siveellisyyden ja oikeuden toteutuneina. Hän tunkeutui kuitenkin tavallaan syvemmälle kuin Hegel ja löysi yhteiselämän pohjalta vaikeudet ja ristiriitaisuudet sovittamattomampina kuin tämä. Hän näki — lujasta ideaalisesta uskostaan huolimatta — oletetun ja reaalisesti olevan oikean lopulta paikoin ristiriitaisempina kuin tämä. Siksipä hän myös oli yksilön vakaumukselle ja pyrkimyksille valmis tunnustamaan toisinaan suuremman vapauden kuin opettajansa. Snellmankin oli kokonaisuuden ylevyyden lumoissa, ei kuitenkaan niin ylenmäärin kuin Hegel, jonka opissa yksilön persoonallisuus milteipä kokonaan hukkuu yleiseen. Snellman sentään tahtoo tunnustaa persoonallisetkin oikeudet joskus oikeutetuiksi ja koettaa siis ymmärtää myös subjektiivisuutta sen eri vivahduksissa. Tähän tulokseen hän tulee varsinkin sen jälkeen kuin jo oli ehtinyt nähdä, mihinkä ristiriitaisuuksiin ja mahdottomuuksiin ehdoton hegelianismi johdonmukaisesti kehitettynä saattoi ajattelijan viedä.

Hegel luuli — niinkuin muistamme — myös lopullisesti löytäneensä ratkaisun uskonnollisen tunteen ja ajattelevan järjen välisen ristiriidan selvittämiseksi. Hänestähän *uskonto* ja *filosofia* tähtäävät täsmälleen samaan. Edellisessä vain totuus on puettu tunteen hämärään, jälkimäisessä taas järjen kirkkaaseen asuun. En näin ollen saata jättää rinnastamatta tätä Hegelin mieli-

pidettä ja Snellmanin seuraavaa ajatusta: »Kun ajatteleminen todellisuudessaan on Absoluutin tajuamista (Erkennen), ei taas tunteella Absoluutin tietämisessä (Wissen) saata olla mitään *määrättyä* sisältöä, niin tulee ajattelemisen kautta *sisältö* juuri niin hyvin esille kuin siinä tunteen varmuus on kohotettu objektiiviseksi todellisuudeksi. Hengen varmuus ilmenee siis ajattelemisen sisällössä.»[1]) Täten ei Snellman hegeliaanina ole lainkaan vapaa uskonnon älyperäisestä käsitystavasta, joten hänen ajatustapansa lankeaa mestarin vastaavan kanssa kutakuinkin yhteen. Niin, Snellmanhan olikin juuri uskonnollisissa kysymyksissä ihmeen radikaali, oikeastaan paljon enemmän kuin Hegel. Mutta toiselta puolen taas *uskonnollinen tarve*, jota hän nimenomaan pitääkin järkevänä, näyttää hänellä olleen erinomaisen voimakas, niin että loppujen lopuksi tuntuu siltä, kuin mestari olisikin hiukan kylmempi uskonnolle kuin tämä mestarin radikaali oppilas. Tuo uskonnollisen tarpeen järkevänä ja arvokkaana pitäminen saattaa Snellmanin myös yleensä suopeasti arvostelemaan aikansa herännäisyyttä (esim. »Litteraturbladissa» v. 1847) sen vakavan uskonnollisen mielenlaadun vuoksi, jonka se sai aikaan. Ylipäänsä voimme sanoa, että Snellman, vaikkakin hän piti uskoa yksilöllisen vakaumuksen asiana ja sisäisenä suhteena itse Absoluuttiin, alisti sen lopulta sentään historiallisen kehityksen alle. Siten täytyi uskonnon tavallaan ristiriitaisena sisältyä myöskin kansallishenkeen, missä ei ainakaan Hegel ollut havainnut mitään semmoista vaikeutta. Snellman sensijaan myöntää, että jonkunlainen ristiriita saattaa olla olemassa; mutta hän lausuu myös, että *uskonto vapauttaa* siitä pakosta ja ristiriidasta, johon kansallishenki näyttää vielä asettavan meidät.

Snellmanin kanta ei siis kaikin paikoin ole sama kuin

[1]) *Snellmans saml. arb. I,* 543.

Hegelin. Oman yksilöllisyytensä mukaisesti hän pyrki opettajaansa ymmärtämään ja muutamissa kohdin aivan itsetietoisesti poikkesi hänestä. Kaikki seikat lukuun ottaen hän on sentään lähempänä mestaria kuin monet muut, jotka nimenomaan ovat kiihkeästi pyrkineet opettamaan *aivan samoin* kuin itse Hegel. Snellman löysi Hegelin opin ytimen. Siksipä hän myös saattoi vakuuttavasti tulkita oppi-isänsä käsityksiä ja *ratkaista* m. m. tuon suuren riidan Jumalan persoonallisuudesta, missä — samoinkuin sielun kuolemattomuuskysymyksessäkin — katsomme hänen yhdessä Michelet'n kanssa osuneen melkoisen lähelle Hegelin itsensä teoreettista kantaa.

Hegel kuoli arvatenkin siinä hurskaassa uskossa, että hänen oppinsa oli ehdoton ja pysyvä. Epäilemättä siinä kylläkin on sellaistakin, jolla pitkän pitkät ajat on pysyvä arvonsa. Snellman, joka jo tosin paremmin huomasi siinä löytyvät ristiriidat ja yritti niitä poistaa, hyvin ymmärrettävistä syistä ei kuitenkaan koskaan johtanut filosofista mailmankatsomustaan »Hegelin spekulatsionin rajapyykkien ulkopuolelle», kuten Rein oikein sanoo, vaan pysyi pääasiallisesti sillä kannalla, jonka kerran oli omistanut. Jos hän yhtämittaisesti olisi harrastanut filosofiaansa, niin hän olisi kylläkin saattanut noiden rajakivien ulkopuolelle tulla. Mutta mihin suuntaan ja kuinka pitkälle, sitä on vaikea sanoa. Arvattavasti käytännölliseen suuntaan hän olisi filosofiansa ohjannut. Nyt hän joutui kuitenkin *itse* käytännön aloille, antautui tosi toiminnassa palvelemaan valtiota, yhteiskuntaa ja kansaansa, jota niin suuresti rakasti, sekä *toteutti* siten oppi-isänsä opin ja omat aatteensa.

Snellman ei hyväksynyt sitä Hegelin väitettä, että filosofia (s. o. Hegelin filosofia) olisi absoluuttista tietämistä, vaan katsoo filosofian aina olevan riippuvaisen

yleisestä ajansivistyksestä.[1]) Snellman siis, kuten myös esim. *Feuerbach* ja *Bachmann*, ymmärsi että Hegelin järjestelmä ei ollut ikuisesti kestävä. Näistä lausuukin jälkimäinen jo v. 1835: »Hegelin koulu on kaatuva; eikä ainoastaan tämä, vaan kaikki koulut kaatuvat ja niiden täytyy kaatua»[2]) Heidän uskonsa ei siis ollut yhtä luja kuin *Michelet*'n, joka »Entwickelungsgeschichtessä» (s. 240) lausuu: »Hegel selbst können wir als einen Stern der kommenden Zeit bezeichnen, dessen Glanz um so grösser strahlen wird, je mehr die Zeit sich von ihm entfernen wird.»

Kirjeessä *C. J. Lénströmille* 2 p. helmikuuta v. 1842 Snellman kirjoittaakin: »Omasta puolestani toivon vielä edistyväni. Kuinka hegeliläiseltä näyttänenkin, tuntuu minusta päivä päivältä milloin toinen, milloin taas toinen sali tässä linnassa rappeutuneelta; ja kun se kerran kokonaisuudessaan on rappeutunut, silloin toivon jo saaneeni oman talon valmiiksi, tarvitsematta rasittaa sitä tarpeettomilla kiinnityslainoilla.»[3]) Ja kirjeessä *Jacob Friedrich Reiffille* vuoden lopussa 1843 hän lausuu: »Minä olen varmasti vakuutettu, että nykyajan mietiskely (Hegel ja hänen oppilaansa, minä arvoton heihin luettuna — —) kerran asetetaan skolastiikan rinnalle. — — Täytyy heittää abstraktsioonit ja syventyä tosiasioihin.» — Prof. *J. J. Tengströmille* hän kirjeessä 12/9 1844 lausuu Hegelin valtiofilosofiasta: »Ja varmastikaan ei tuleva aika ole asettava Hegelin Oikeusfilosofiaa paljoakaan korkeammalle (alltför högt öfver) Rousseaun Contrait Social'ia, jota vastaan edellinen niin voimakkaasti polemiseeraa. — Sellainen on minun vakaumukseni tästä.»[4])

[1]) Hegelkin sentään joskus myönsi, että filosofiakin on, kuten jokainen yksilö, aikansa lapsi. — Kts. esim. *Hegel's Werke, VIII*, 19.

[2]) *Bachmann*, Anti-Hegel, s. 172.

[3]) Kts. *Rein*, J. V. Snellmanin elämä, II, 68.

[4]) *Förhandlingar och uppsatser*, 20, s. 149.

Nykyaika on voinut jo todeta, että Snellman ennusti oikein. Aatteet syntyvät, kehittyvät ja — kuolevat. Mutta ne kuolevat vain näennäisesti, sillä ne synnyttävät vuorostaan uusia, useinkin päinvastaisia oppeja, jotka taas aikansa elävät ja vaikuttavat. Siten jokaisen opin hurmio osaltansa rikastuttaa elämää, joka on ikuinen, niinkuin ratkaistavat ongelmatkin ikuisia ovat. Hegelin opettama käsitteiden ikuinen itsekehitys, aatteiden dialektinen voima syntyä ja synnyttää uutta elämää ei näin ollen eräältä osaltaan olekkaan mikään tyhjä houre eikä siis kokonaan arvotonta »rikkiviisautta», vaan on ja pysyy elävään elämään soveltuvana tosiasiana. Mehän olemme nähneet, mitenkä esim. juuri Hegelin oppi synnytti vastakohtansa, negatsioninsa, Feuerbachin, Marxin ja Max Stirnerin kumouksellisissa oppimuodostumissa. Me olemme myös nähneet, mitenkä molempien äärimmäisyyksien välimuoto Snellmanin harkitussa kannassa löysi puolustajansa sekä sai kannattajia. Eikä kehitys päättynyt tähän, vaan aatteiden asteittainen nouseminen ja kumoutuminen jatkuu, synnyttäen yhä uutta monivaiheisempaa elämää. Niinpä me nykyajan ihmiset olemme pikemminkin taas taipuvaisia vastustamaan Hegelin ja Snellmanin oppia siveellisyydestä. Me emme nimittäin oikein voi tunnustaa oikeaksi sitä käsitystä, että teko on siveellinen sen vuoksi, että se perustuu vanhaan tapaan. Me pikemminkin juuri siksi, että teko suoritetaan vain *tottumuksesta,* olisimme halukkaat hylkäämään sen ja katsomme siveelliseksi teoksi paremminkin sellaisen, joka rohkeasti, ennakkoluulottomasti, yleisestä tavasta piittaamatta, ainoastaan vakaumuksen mukaisesti on suoritettu. Mutta meidän täytyy myös tunnustaa, että yksilön vakaumus — varsinkin perheen, yhteiskunnan ja valtion ulkopuolella — ei ole lainkaan varma mittapuu. Näyttää siis siltä, kuin Snellmanin erikoisesti korostama *siveellisyys yleisen hyvän tavan ja yksilön vakaumuksen täydellisenä sopusointuisuutena* sittenkin yhä olisi varmempi oikean mitta sekä ainakin turvaisi yhteiskunnan ja samalla yksilön niiltä *vaaroilta,* joille n. s. »rajaton vapaus» ne ehdottomasti jättää alttiiksi.

Loppusanat.

Tieteellisellä kulttuurilla ei koskaan ole ollut juurensa kovin syvällä karun maamme kamarassa. Filosofia lisäksi lienee tieteen haara, joka vähimmin on saanut huomiota osakseen meikäläisten oppineiden puolelta. Kun noin kolme neljännesvuosisataa sitten Snellman, Hegelin mahtavan hengen haltioimana, koetti puhtaan ajattelemisen avulla ratkaista olemisen peruskysymyksiä, ikuisiksi ajoiksi ristiriitaisia ongelmia, sai hän sen ajan sivistyneiden katseet edes hetkiseksi kiinnitetyiksi maahamme ja kansaamme. Tosin hän joutui ottamaan suuriin tieteellisiin kiistoihin osaa oikeastaan liian myöhään. Sillä jos hän olisi ratkaisevan sanansa sanonut esim. jo 2—3 vuotta aikaisemmin, niin luultavasti olisi paljonkin suurempi huomio kiintynyt häneen. Mutta Snellmanilla on kuitenkin, niin sanotaan, kunniakas sija Saksan filosofisessa kirjallisuudessa. Ja mainion poikansa näin huomattavasta saavutuksesta kaikkein vilpittömimmin iloitsee Suomi-äiti, joka on kiitollinen hänelle paljosta muustakin.

Snellman ei ollut mikään heilahteleva luonne. Siksipä emme voi myöskään osoittaa mitään jyrkkärajaisia kehityskausia hänen elämässään. Esim. uskonnollisissa kysymyksissä saatamme selvästi havaita hänellä suunnilleen samat radikaaliset mielipiteet kautta koko elämänsä. Kuitenkin näyttää siltä, kuin Snellmanin olisi hiukan pitänyt lieventää rohkeita väitteitään vanhoilla päivillään sekä jo silloinkin, kun hän alkoi sovelluttaa teoriaansa itse elävään elämään. Teoriathan ovatkin

toista kuin käytäntö! Esim. Strauss-kiistassa vielä Snellman vaatii yksilön vakaumukselle laajaa vapautta. Samoin hän sen jälkeenkin niin usein on vakuuttanut, että omantunnon-vapautta ihmiseltä ei saa eikä voi mikään mahti riistää. Kun hän sitten johtavana valtiomiehenä pohtii näitä asioita rauhallisemmin ja kylmemmin, tullen *yhteisöperiaatteensa* pakottamana toisiin tuloksiin, jolloin hän on valmis hiukan tekemään myönnytyksiä yksilön omantunnon ja vakaumuksen kustannuksella (kts. esim. lukua »Kirkko ja valtio»), niin silloin hänen monivuotinen ponnistelunsa, koko hänen filosofinen taistelunsa saa traagillisuuden leiman.

Uskonvapauden ritari ei siis vanhana ja kokeneena iskenytkään säilällään yhtä säkenöivästi kuin nuorena. Valtiollis-yhteiskunnallisissa kysymyksissä saatamme todeta Snellmanin kehityksessä myös suunnilleen samaa. Nuoruuden paikoin yltiöpäinen rohkeus hävisi vähitellen ja muuttui »maltilliseksi viisaudeksi», mikä luonnollisestikin myös osaksi johtui *muuttuneista historiallisista oloista.*

Snellman oli korkean innostuksen mies. Miehuusiässään hän kirjoittaakin: »Paljon paatosta on — mutta sitä on sittenkin liian vähän. Ei mitään suurta maailmassa ole suoritettu innostuksetta.»[1]) On otettava niin pitkälti kuin »hetki myötenantaa.» Valinta on tehtävä. On uskallettava joko voittaa tai — kaatua! — Tosin Snellmanin lausunnot näyttävät toisinaan hiukan ristiriitaisilta, mikä riippuu juuri noista hänen eri kehitysasteistaan sekä siitä, että hän on asioita eri puolilta katsellut. Niin on esim. niiden lausuntojen laita, joissa hän puhuu isänmaamme tulevaisuudesta. Hän kuvailee sitä milloin kirkkain, milloin synkin värein. Kuitenkin on myönnettävä, että Snellman synkimpinäkin hetkinä uskoi kansamme valoisaan tulevaisuuteen. Hänen oppiin-

[1]) *Förhandlingar och uppsatser* 20, s. 160.

sahan sisältyykin ajatus: *kansakunta on, mitä kansakunta tahtoo olla.* Kun kansallistunto kerran on herätetty, pystyy pienikin kansa itsenäisyytensä hankkimaan ja sitä myös turvaamaan. Eräässä Porthan-juhlassa vuonna 1870 hän ylioppilaille m. m. lausuikin: »Kun minä, joka olen seitsemännellä kymmenellä, voin pitää itseäni tulevaisuuden miehenä, niin mahdatte te vähän yli kahdenkymmenen vanhana voida pitää itseänne tulevaisuuden miehinä.» Ja Suomen tulevaisuuden hyväksi hän tekikin kaikkensa. Juuri *Juhana Vilhelm Snellman* on se mies, joka hukkumaisillaan olevan maansa ja kansansa hyväksi kaikkensa uhrasi. Hän on se mies, joka herätti Suomen kansan *itsetietoisuuteen.* Eikä hänen kylvönsä ole hukkaan menevä. Ollen nyt itsenäinen kansa meidän tulee, samalla kun edistymme »vapauden tietoisuudessa», myöskin *järjellisen ajattelun* ja *siveellisen toiminnan* kautta saavuttaa korkein ihmisyyden aste, silloin toteutamme parhaiten Snellmanin jalot aatteet.

Snellman on »Valtio-opissaan» lausunut, että jos ajattelija joskus näkee työnsä tuottavan viljavaa hedelmää, niin se on tapahtunut ainoastaan silloin, kun tämä on puhunut »aikansa sisällisimmän tietoisuuden pohjasta, on osannut siihen kohtaan ajan sivistyksessä, jossa siemen panee uutta kehitystä idulle.» Nämä sanat soveltuvat erinomaisen hyvin Snellmaniin itseensä, joka tunsi aikansa ja osasi juuri sellaiseen ajankohtaan. Snellmanin muisto ajattelijana ja valtiomiehenä tuleekin vähitellen yhä rakkaammaksi meille. Me näemme hänessä vakavasydämisen totuudenetsijän ja pelottoman taistelijan, joka on niin syvän vaon sivistykseemme ja ennen kaikkea kansalliseen kehitykseemme kyntänyt. Hän on kansallisen kulttuurimme peruspylväitä. Siksipä hän myös kuuluu meille kaikille suomalaisille *yhteisesti.*

Lähdekirjallisuutta.

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik (kts. *Arnold Ruge*).
Aspelin-Haapkylä, E.: Muoto- ja muistikuvia. — Porvoo 1911.
Avellan, J. H.: Inledning till en grundteckning af läran om den absoluta friheten. — Turku 1827.
Bachmann, C. Fr.: Anti-Hegel. — Jena 1835.
Barth, P.: Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. — Leipzig 1890.
Bolin, W.: Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Bd. I, II. — Leipzig 1904.
— Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. — Stuttgart 1891.
Bullinger, A.: Hegels Lehre vom Widerspruch. — München 1884.
Bülow, Fr.: Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. — Leipzig 1920.
Castrén, Zach.: J. V. Snellman ja uskonvapaus. »Joukahainen» XIII. — Helsinki 1906.
— Snellmanin käsitys Suomen kansallisuuskysymyksestä. »Valvoja» 1912, III.
Conspectus Praelectionum in Academia Imperiali Aboënsi. — Aboae 1823.
Danielson-Kalmari, J. R.: J. V. Snellman. Hänen merkityksensä Suomen kansalle. — Porvoo 1911.
Delbrück, H.: Hallitus ja kansan tahto (Suomennos). — Helsinki 1921.
Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 1860—1881.
Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst : 1842.

Erdmann, J. E.: Grundriss der Geschichte der Philosophie. II-er Band. 3-e Auflage. — Berlin 1878.
— Philosophische Vorlesungen über den Staat. — Halle 1851.
— Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. III, 2. — Leipzig 1853.
Esslen, J.: Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System. — Jena 1911.
Feuerbach, L.: Das Wesen des Christenthums. — Leipzig 1841.
(—) Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit. — Nürnberg 1830.
— Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. — Leipzig 1866.
— Ueber Philosophie und Christenthum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. — Mannheim 1839.
Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie (Hegels Leben, Werke und Lehre). Band VIII. — Heidelberg 1901.
Göschel, C. Fr.: Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. (Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie.) — Berlin 1838.
— Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. — Berlin 1835.
Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst :1838—41.
Hartmann, E. v.: Geschichte der Metaphysik. Zweiter Teil. — Leipzig 1900.
— Ueber die dialektische Methode. — Berlin 1868.
Haym, R.: Hegel und seine Zeit. — Berlin 1857.
Hegel, G. W. Fr.: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweite Ausgabe. — Heidelberg 1827.
— Sämtliche Werke. Bd. VI u. VII. (Hrsg. von Georg Lasson.) — Leipzig 1911.
Hegels Religionsphilosophie. In gekurzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen

herausgegeben von Arthur Drews. — Jena u. Leipzig 1905.
Hegels Werke. Bd. I — XIX. — Berlin 1832—1887.
Heinze, M.: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. — Berlin 1906.
Heller, H.: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. — Leipzig—Berlin 1921.
Hinrichs, H. F. W.: Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. — Heidelberg 1822.
— Politische Vorlesungen I u. II. — Halle 1843.
Höffding, H.: Filosofien i Tyskland efter Hegel. — Kjöbenhavn 1872.
Jahrbücher für spekulative Philosophie :1846—1848.
— für wissenschaftliche Kritik :1827—1847.
Joukahainen, XIII. (Eräs ennen julkaisematon J. V. Snellmanin kirjoitus y. m.) — Helsinki 1906.
Kohut, A.: Ludwig Feuerbach, Sein Leben und seine Werke. — Leipzig 1909.
Kronenberg, M.: Geschichte des deutschen Idealismus, II. — München 1912.
Köstlin, K.: Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung für das deutsche Volk. — Tübingen 1870.
Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus, II. — Leipzig 1896.
Lassalle, F.: Gesamtwerke. — Leipzig 1899—1910.
Leo, H.: Die Hegelingen. — Halle 1838.
Mackay, J. H.: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. — Berlin 1898.
Marck, S.: Hegelianismus und Marxismus. — Berlin 1922.
Mayer-Moreau, K.: Hegels Socialphilosohpie. — Tübingen 1910.
Meinecke, Fr.: Weltbürgertum und Nationalstaat. — München u. Berlin 1908.
Michelet, C. L.: Das System der philosophischen Moral. — Berlin 1828.
— Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. (Ueber die Persönlichkeit des Absoluten). — Nürnberg 1844.
— Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. — Berlin 1843.

— Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, II. — Berlin 1838.
— Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes. — Berlin 1841.
— Wahrheit aus meinem Leben. — Berlin 1884.
Mnemosyne. — Turku 1819—23.
Munch, P.: Europan valtiollinen kehitys vuodesta 1814 meidän päiviimme (Suomennos). — Helsinki 1913.
Nerrlich, P.: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825—1880. Bd. I, II. — Berlin 1886.
Rein, Th.: Filosofins studium vid Åbo universitet. (Skrifter utgifna af Svenska litteratursällskapet i Finland LXXX.) — Helsinki 1908.
— Juhana Vilhelm Snellmanin elämä. Toinen painos. Osat I ja II. — Helsinki 1904—1905.
— Muistelmia elämän varrelta, I. — Helsinki 1918.
Rosenkranz, K.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. — Berlin 1844.
— Hegel als deutscher Nationalphilosoph. — Leipzig 1870.
— Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre. — Leipzig 1845.
— Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems. — Königsberg 1840.
Rosenzweig, Fr.: Hegel und der Staat, I, II. — München u. Berlin 1920.
Ruge, A.: Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten. Bd. I, II. — Zürich und Winterthur 1843.
— Geschichte unserer Zeit. — Leipzig 1881.
— Preussen und die Reaction. — Leipzig 1838.
Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825—1880. (Vrt. Nerrlich). — Berlin 1886.
Ruuth, Y. O.: Kansakunta. Poliittinen tutkimus. — Helsinki 1922.

Schaller, J.: Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs. — Leipzig 1847.
— Die Philosophie unserer Zeit. (Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems.) — Leipzig 1837.
Schybergson, M. G.: Bref växlade mellan Johan Jakob Tengström och Johan Wilhelm Snellman åren 1843—1849. (Skrifter utgifna af Svenska litteratursällskapet i Finland LXXVIII. Förhandlingar och uppsatser 20.) — Helsinki 1907.
Siebert, O.: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. — Göttingen 1898.
Skrifter utgifna af Svenska litteratursällskapet i Finland: LXXVIII, LXXX. (Vrt. *Schybergson, Rein.*) — Helsinki 1907, 1908.
Snellmans samlade arbeten I—X. — Helsinki 1892—1898.
Strauss, D. Fr.: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen 1835—36.
— Der alte und der neue Glaube. — Bonn 1873.
— Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd. I, II. — Tübingen—Stuttgart 1840, 1841.
Tengström, J. J.: Chronologiska förteckningar och anteckningar öfver finska universitetets fordna procancellerer samt öfver faculteternas medlemmar och adjuncter. — Helsinki 1836.
Vest, E.: Juhana Vilhelm Snellman. Elämäkerrallinen tutkielma. — Helsinki 1906.
Wilcocks, R. W.: Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes. — Halle 1917.
Wirth, J. U.: System der speculativen Ethik. Bd. I, II. — Heilbronn 1841, 1842.
Zeller, E.: David Friedrich Strauss in seinem Leben und seinen Schriften. — Bonn 1874.
Ziegler, Th.: Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts. — Berlin 1901.
Åbo Morgonblad. — Turku 1821.
Lisäksi vielä:
Snellmanin jälkeensä jättämät paperit ja kirjeenvaihto.
